INSTITUT
MONTAIGNE

La fabrique de l'islamisme

RAPPORT SEPTEMBRE 2018

Think tank indépendant créé en 2000, l'Institut Montaigne est une plateforme de réflexion, de propositions et d'expérimentations consacrée aux politiques publiques en France et en Europe. À travers ses publications et les événements qu'il organise, il souhaite jouer pleinement son rôle d'acteur du débat démocratique avec une approche transpartisane. Ses travaux sont le fruit d'une méthode d'analyse et de recherche rigoureuse et critique, ouverte sur les comparaisons internationales. Association à but non lucratif, l'Institut Montaigne réunit des chefs d'entreprise, des hauts fonctionnaires, des universitaires et des personnalités issues d'horizons divers. Ses financements sont exclusivement privés, aucune contribution n'excédant 1,5 % d'un budget annuel de 4,5 millions d'euros.

libislam.fr

Il n'est désir plus naturel
que le désir de connaissance

INSTITUT
MONTAIGNE

La fabrique de l’islamisme

RAPPORT - SEPTEMBRE 2018

L'auteur

Normalien, agrégé de géographie, **Hakim El Karoui** a enseigné à l'université Lyon II avant de rejoindre le cabinet du Premier ministre en 2002. Après un passage à Bercy, il rejoint, en 2006, la banque Rothschild. En 2011, il intègre le cabinet de conseil en stratégie Roland Berger où il est co-responsable de l'Afrique et du conseil au gouvernement français. En 2016, il fonde sa propre société de conseil stratégique Volentia. Il est aussi essayiste et entrepreneur social (il a créé le club du XXIe siècle et les *Young Mediterranean Leaders*).

Avant-propos **9**

Pourquoi ce travail ? 10

Partie I : L'islamisme : généalogie d'une idéologie **21**

Chapitre 1 : L'islamisme comme réponse à la question de la modernité posée par l'Occident pendant la période coloniale **27**
1. La colonisation ou la confrontation entre Occident et Orient 27
2. La matrice indienne, le contexte de la colonisation britannique 29
3. La modernisation institutionnelle inaboutie 38
4. Le réformisme comme l'entrée de l'islam dans la modernité 49
5. La redéfinition du califat et de la charia au XIXe siècle 42

Chapitre 2 : Le wahhabisme et le frérisme, les deux principales idéologies islamistes **45**
1. Hassan al-Banna, père de la Société des Frères musulmans 45
2. Sayyid Qutb ou la tendance à la radicalisation 51
3. Aux origines de l'idéologie wahhabite 54
4. Wahhabisme et frérisme : des discours religieux très différents, des objectifs communs, des moyens distincts 62

Chapitre 3 : Les développements contemporains : l'islamisme pense par lui-même et s'abstrait de l'Occident **65**
1. La guerre d'Afghanistan et l'autonomisation du djihadisme 65
2. L'autonomisation des discours islamistes 69
3. Une idéologie islamique française 71

Chapitre 4 : Pourquoi l'islamisme devient une idéologie de masse dans les années 1980 ..... **75**

Partie II : Au cœur des usines de production de l'islamisme **83**

Chapitre 1 : Voyage aux pays des Frères musulmans 87
1. La maison-mère égyptienne 88
2. Les Frères musulmans à la conquête du monde arabe 100
3. Les Printemps arabes : l'épreuve du pouvoir pour les Frères musulmans 130

Chapitre 2 : Le système de production industriel du wahhabisme en Arabie **149**
1. L'alliance du trône et de l'autel : construction théologico-politique de l'État saoudien (1744-2018) 150
2. Wahhabisation de la société 165
3. Vers un wahhabisme réformé ? 181

Chapitre 3 : Le turco-islamisme, une idéologie au cœur du pouvoir **213**

1. Du sécularisme à l'islamisme autoritaire 214
2. La néo-islamisation de la société turque 232
3. Une diplomatie islamiste ? 241

Chapitre 4 : L'Iran : un système de production marginal ? 249
1. Comment les religieux ont pris le pouvoir en Iran 250
2. La République islamique : entre contrôle affiché et compromis pragmatiques 254
3. Une exportation idéologique limitée 257

Partie III : Comment l'islamisme se diffuse : des hommes, des organisations, des médias 265

Chapitre 1 : La machine à exporter le salafisme d'État saoudien 269
1. Le prosélytisme fait partie de la diplomatie religieuse 271
2. Les quatre rouages de la prédication wahhabite 278
3. L'expansion différenciée du wahhabisme dans le monde 291

Chapitre 2 : Les Frères d'Occident : la seconde confrérie 317
1. Les Frères musulmans et les musulmans d'Europe : faire autorité 317
2. L'activisme des Frères en Europe 329
3. Les institutions fréristes européennes 346

Chapitre 3 : L'encadrement de la diaspora turque par la religion 355
1. L'islam consulaire turc 355
2. La puissance du réseau Millî Görüş 358
3. L'hégémonie croissante de l'AKP sur l'islam turc en Europe 360

Chapitre 4 : La prédication salafiste en Europe 363
1. Le Tabligh, précurseur de la réislamisation des musulmans d'Europe 364
2. L'implantation du salafisme en Europe : du salafisme révolutionnaire au salafisme quiétiste 369
3. La territorialisation du salafisme 380

Chapitre 5 : Les médias et les outils culturels 391
1. La littérature islamique 391
2. Les médias et la propagande islamiste 399

Partie IV : Situation de l'islamisme en Occident **419**

Chapitre 1 : **L'islamisme en France : de la communauté au communautarisme** **423**
1. Les musulmans influencés par l'islamisme, minoritaires parmi les musulmans français 423
2. La généalogie de la présence islamiste en France 438
3. La logique interne du discours salafiste : préserver la communauté 452
4. Vivre la différence : quand la séparation devient viable 463

Chapitre 2 : **Les réseaux sociaux, formidables caisses de résonance de la prédication islamiste** **487**
1. Les islamistes ont le monopole du discours religieux musulman sur internet, à l'échelle mondiale comme à l'échelle française 488
2. Le communautarisme salafiste en ligne 508
3. Les réseaux fréristes : polémique et mobilisation 533

Chapitre 3 : **Ailleurs en Europe** **543**
1. Belgique 543
2. Allemagne 561
3. Royaume-Uni 572

Conclusion 585

Avant-propos

AVANT-PROPOS

POURQUOI CE TRAVAIL ?

Encore l'islam ! Après un premier rapport en 2016 sur l'islam de France et un second en 2017 sur la politique arabe de la France, l'Institut Montaigne publie un troisième travail sous ma direction consacré – non pas à l'islam – mais à l'islamisme. Pourquoi ? Parce que le sujet est toujours au cœur de l'actualité française et européenne – parfois désigné sous l'euphémisme de « communautarisme » – et qu'il reste paradoxalement très mal connu. Les notions sont complexes, les mots étrangers, les motivations peu claires, les ressorts du développement de cette idéologie difficiles à comprendre, pour le grand public comme pour les spécialistes qui se déchirent et qui bien souvent ne voient du sujet que l'une de ses facettes.

L'ambition de ce travail est simple : donner à voir et à comprendre l'ensemble de la chaîne de transmission, qui va de la fabrication de cette interprétation du monde jusqu'aux dynamiques qui permettent sa diffusion en France et en Europe. Le projet est holistique, il vise à montrer la globalité du phénomène, les questions philosophiques qu'il pose, les lieux où il est conçu, les hommes et les femmes qui le portent, les réseaux qui le diffusent, politiques comme sociaux.

Pour autant, ce travail ne traite pas tous les sujets relatifs à l'islamisme : par choix éditorial, compte-tenu du volume de travail à engager pour répondre à notre question initiale, nous avons délibérément choisi de ne pas traiter un certain nombre de sujets, pourtant étroitement liés à cette question : les causes, par exemple, de son succès (et le débat sur les responsabilités des uns et des autres) ou le djihadisme et la radicalisation au nom de l'islam qui lui est associé (qui devrait faire l'objet d'un second travail). Plus généralement, ce travail vise à décrire la dynamique endogène de l'islamisme, l'idéologie et la vision du monde qu'il véhicule, les lieux d'où il est issu, les machines administratives qui le produisent. Il s'agit donc ici d'étudier l'islamisme, bien plus que les islamistes, même si des portraits des principaux acteurs seront brossés. Nous essaierons de mesurer, notamment en France, l'audience dont bénéficie cette idéologie. Notre point de départ se trouve en Europe occidentale : c'est bien dans sa relation avec l'Europe que nous envisageons le phénomène islamiste, son ambition idéologique, ses systèmes de production, en Arabie saoudite, en Turquie, en Egypte ou en Iran. Par ce travail, nous analysons l'ensemble des circuits de diffusion, pour comprendre la situation en Europe en général et en France en particulier.

Qu'est-ce que l'islamisme ? La question est délicate et sujette à controverse. D'abord et avant tout parce que la très grande majorité de ceux que nous qualifions d'islamistes ne reconnaît pas ce terme. Ceux qui sont issus ou proches des Frères musulmans ont compris depuis longtemps qu'il était dangereux de revendiquer leur appartenance à ce mouvement. Les salafistes, eux, expliquent qu'ils ne défendent qu'une vision religieuse et jamais une doctrine politique. Les deux groupes se rejoignent par ailleurs pour clamer que l'islamisme n'existe pas, qu'il n'y a que l'islam – entendre leur interprétation de l'islam – et que ceux qui font la distinction sont de mauvais musulmans, des ignorants ou de dangereux islamophobes.

Les analystes, politologues, diplomates, membres des services de renseignement… adhèrent souvent à cette distinction et évoquent d'une part « l'islam politique », celui des Frères et de leur galaxie, qui viserait à islamiser le pouvoir temporel et donc à négocier avec lui, sur le modèle de ce qu'ont fait les Frères musulmans en Égypte. Et, de l'autre côté, ils reconnaissent que le salafisme se désintéresse le plus souvent de l'action politique, sauf bien sûr dans sa version « révolutionnaire », c'est-à-dire djihadiste, dont l'impact politique peut difficilement être nié.

Notre travail ne repose pas sur cette distinction méthodologique : nous considérons tous les islamismes qui forment dans leur diversité ce que nous avons appelé l'islamisme qui est, au-delà de la croyance religieuse et de spiritualité personnelle, une interprétation du monde, une vision de l'organisation de la société, y compris le monde profane, et un rôle donné à la religion dans l'exercice du pouvoir. En ce triple sens – interprétation du monde, organisation sociale, relation au pouvoir –, il s'agit d'une idéologie politique contemporaine. Les islamistes, qui adhèrent à cette vision du triple rôle de la religion dans la société, retiennent le plus souvent de l'islam des principes religieux issus d'interprétations rigoristes promues depuis un siècle par ceux que l'on appelle les islamistes militants.

S'il existe d'importantes différences idéologiques entre les wahhabites et les Frères musulmans, les deux groupes cherchent à faire de l'islam un cadre de vie, un projet pour l'individu et la société. Il s'agit d'un projet total visant à codifier et à normer les rapports sociaux : la relation entre les hommes et les femmes (mixité interdite chez les wahhabites), les normes alimentaires (le halal), les principes économiques (finance islamique) ou encore le rapport à l'autre (al-wala' wa al-bara', qui définit chez les wahhabites la séparation entre les musulmans et les non-musulmans). Cette volonté de normalisation est foncièrement politique : elle se prononce sur les caractéristiques de l'autorité légitime et elle organise la vie dans la cité. Ce n'est donc pas leur seul rapport à la politique qui compte mais bien leur impact politique. Un impact évident pour les Frères musulmans, qui veulent négocier avec le pouvoir et parfois le prendre. Tout aussi important pour les salafistes, y compris ceux qui veulent ériger un mur de pureté entre eux et la société : ce mur, cette séparation, physique ou symbolique, a évidemment un impact politique majeur. La politique concerne d'abord la vie de la cité, avant de poser la question de la prise du pouvoir.

L'islamisme est mal connu, on l'a dit, et ce travail a pour ambition de mieux le faire connaître en se fondant sur des sources documentaires multiples. D'abord, bien sûr, la littérature académique, riche et abondante. Plus de deux cents ouvrages et rapports scientifiques, en anglais, en arabe, en français et en allemand, ont été consultés dans le cadre de ce travail. Une soixantaine d'entretiens auprès d'acteurs institutionnels, associatifs, religieux, carcéraux et citoyens dans huit pays du monde arabe et d'Europe ont également été menés. Nous avons effectué une analyse pionnière des « Saudi Leaks », un ensemble de plus de 122 000 documents du ministère des Affaires étrangères saoudien divulgués par Wikileaks en juin 2015. Nous avons également analysé et sélectionné 275 fatwas qui nous ont permis d'aller à la source de la production normative wahhabite nécessaire à l'encadrement quotidien de la population saoudienne. Nous avons enfin mené un travail très approfondi d'analyse de données massives collectées par Twitter et Facebook sur l'origine et la fréquence de contenus islamistes sur les réseaux sociaux. Ces données ont permis de réaliser un maillage de la diffusion de l'idéologie islamiste sur les réseaux sociaux et internet.

La désoccidentalisation du monde et l'islamisme

Avant d'aller plus loin, il faut, je crois, dire un mot de la querelle des interprétations qui a agité le petit monde des islamologues en 2015 et après, suite aux attentats qui ont endeuillé la France et l'Europe.

Le phénomène islamiste est souvent dépeint comme la résultante d'une misère socio-économique, de l'abandon des banlieues par l'État (Farhad Khorsokhavar) et d'une forme de nihilisme y trouvant un support à la volonté de radicalité (thèse défendue par Olivier Roy). D'autres y voient au contraire la radicalisation de l'islam (thèse défendue par Gilles Kepel) ou encore une réaction des musulmans face aux intrusions de l'Occident colonisateur et impérialiste. Ces interprétations sont toutes justes et ne s'excluent évidemment pas.

Nous pensons néanmoins, et ce travail vise aussi à démontrer ce propos, que toutes ces interprétations ont un grand défaut : elles sont occidentalo-centrées et envisagent l'Occident comme la mesure de toute chose. Coupable d'avoir importé du désordre en Orient et de maltraiter ses musulmans ; incapable d'engendrer depuis la fin du communisme de grandes utopies porteuses de transgression et de radicalité ou simple théâtre de la radicalisation de l'islam qui n'aura échappé à aucun observateur de la situation européenne, l'Occident aurait un rôle central dans le développement et la diffusion de l'islamisme. Selon cette grille, un islamiste qui préfère la charia au Code civil est forcément un délinquant ou une personne en proie à la misère sociale. Pourquoi ne pas simplement imaginer qu'il inscrit sa pensée dans un cadre non occidental ?

Ce travail montre la puissance de l'idéologie islamiste et notamment la progressive autonomisation de la pensée islamiste et, au passage, celle de ses centres de fabrication et de diffusion. Il faut, pour penser le phénomène, procéder à un grand mouvement épistémologique et entendre ce que disait Frantz Fanon : « *Je ne suis pas esclave de l'esclavagisme qui déshumanisa mes pères* ». Que signifie cette phrase ? Que les individus peuvent, à un moment, échapper à leur déterminisme, même quand ils sont issus des plus dominés des dominés, les esclaves. Tous les musulmans ne sont pas des dominés, tous les musulmans ne sont pas mus par le champ de contraintes qui pèsent sur eux, tous les musulmans ne sont pas des esclaves, quand bien même ils sont victimes, en France et en Europe, de discriminations sans oublier le fait que les États-Unis et l'Europe ont contribué, c'est une évidence, au désordre dans le monde arabe. La meilleure preuve de cette assertion se trouve en Asie, où vit la majorité des musulmans du monde, dans des démocraties (l'Indonésie), des États islamiques (le Pakistan), minoritaires (l'Inde) ou majoritaires (le Bengladesh). Ils pensent par eux-mêmes et les évolutions idéologiques et religieuses dans les pays musulmans s'expliquent par des phénomènes indépendants de l'Occident.

Consacrer la centralité de l'Occident revient à infantiliser les islamistes et à nier la vigueur et le sérieux intellectuel de leurs discours. Aurait-on idée de parler des nazis comme de victimes de la crise économique ou de commerçants ruinés sans s'intéresser au contenu des discours, au racisme extrême et à l'extermination des juifs[1] ? Il en va de même pour les islamistes qui adhèrent à cette idéologie pour la puissance de son récit.

[1] MARTINEZ-GROS Gabriel, *Fascination du djihad : Fureurs islamistes et défaite de la paix,* Presses Universitaires de France, 2016.

Considérer que l'islamisme ne peut être que le fait d'individus mal « occidentalisés », qu'il convient de prendre en charge, rejoint les discours tiers-mondistes imputant à l'Occident la source de tous les maux, précisément parce que triomphant et capable d'imposer sa volonté. Or, il existe, à l'évidence, une histoire et des valeurs dont le développement n'est pas dû à l'Occident. C'est la raison pour laquelle il faut traiter le phénomène islamiste avec les mots qu'il se donne plutôt que d'en faire un épiphénomène à la marge d'un monde qui serait obligatoirement dominé par les valeurs occidentales. L'avènement inévitable de la démocratie et la libéralisation des échanges comme socle du développement économique relèvent du mythe, tout comme l'existence d'une communauté musulmane choisie par Dieu pour créer une cité idéale où les tentations, le vice et les crimes seraient bannis. Le récit islamiste n'est pas moins sérieux que le récit occidental.

Dans quel contexte s'inscrit cette évolution ? Dans un grand mouvement de désoccidentalisation du monde[2], entamé au tournant des années 2000, quand l'Occident croit encore en la fin de l'Histoire qui devait mener le monde vers la démocratie libérale et le capitalisme, alors même que la Chine commençait à entrevoir une nouvelle puissance (et qu'elle rentrait dans l'OMC). Le 11 septembre 2001 vint paradoxalement consacrer la centralité de l'Occident et de sa puissance la plus importante, les États-Unis. Mais le 11 septembre n'a été qu'un moment dans l'élaboration du djihadisme qui a continué à se transformer pour aller vers l'utopie de l'État islamique, pur, parfait et bien sûr sanguinaire.

Cette mutation se retrouve dans les allers et venues des hommes. L'histoire de l'islamisme est faite de mouvements, de migrations, de départs : les idées circulent avec les pieds de ceux qui les portent. Avec l'État islamique, les migrations de l'Orient vers l'Occident, du monde arabe vers l'Europe, de l'Afrique du Nord vers la France et l'Europe, ces mouvements ont changé de direction. L'historien Gabriel Martinez-Gros relève que l'on a assisté dernièrement à des départs depuis les pays européens vers la Syrie pour rejoindre Daech. Bien que ce phénomène soit très largement marginal – la majorité des contingents étrangers de Daech vient du Maghreb, du Levant et d'Arabie saoudite –, il représente un petit renversement des flux migratoires. D'avantage habitué à être une terre de migration, l'Occident peut difficilement comprendre qu'il existe d'autres références civilisationnelles et d'autres récits expliquant le monde que le sien. Objet d'admiration pour le reste du monde depuis le XIXe siècle, l'Occident, ou du moins une très petite partie de ses membres, succombe à la fascination pour cet Orient islamique, pur et maléfique que prétend incarner Daech.

Le récit islamique est ainsi remis au goût du jour après la parenthèse coloniale qui avait veillé à cantonner l'islam à la spiritualité. Il s'agit maintenant pour les islamistes de rétablir la gloire de l'empire islamique et de défendre les intérêts de l'islam où qu'ils se trouvent. C'est ainsi, remarque Martinez-Gros, que Paris est attaquée par Daech pour la dissolution de ses mœurs, sa laïcité exacerbée, sa liberté de la presse qui autorise le blasphème et surtout les bombardements effectués en Syrie et en Irak, sans référence aucune au passé colonial ou à la misère socio-économique qui serait celle des salafistes. Bref, ce sont les valeurs de l'Occident et sa politique qui sont attaquées. Pas les inégalités de traitement dont souffriraient les musulmans, Daech se bat contre un projet alternatif au sien. Pas pour améliorer le projet occidental ni la République française. En cela, l'islamisme cherche à faire revivre l'un des grands récits civilisationnels du dernier millénaire, le récit islamique[3].

[2] EL KAROUI Hakim, *Réinventer l'Occident,* Flammarion, 2010
[3] MARTINEZ-GROS Gabriel, *op.cit.*

L'islamisme à travers ses mutations idéologiques

L'islamisme est une idéologie dont la naissance est difficile à dater. Si, selon les politologues, la doctrine se forme tout au long du XIXe siècle, on peut en observer des prémices bien avant : du temps de l'invasion moghole, Ibn Taymiyya préfigurait déjà une pensée « pure de l'islam » contre les mauvais musulmans envahisseurs qui se réclamaient de cette religion. Plus tard, des oulémas indiens, confrontés à la colonisation britannique naissante, ont eux aussi tenté de formaliser une doctrine théologico-politique pour donner une réponse politique à la pression britannique. Mais c'est évidemment au XIXe siècle, avec l'irruption de Napoléon Bonaparte et de ses savants en Égypte en 1798, suivie quelques décennies plus tard par le début de la colonisation de l'Algérie par la France, que se développe le mouvement.

Le XIXe siècle est marqué dans le monde arabe par un grand débat entre trois forces politiques et intellectuelles : les tenants de la tradition d'abord, qu'elle soit religieuse (les oulémas traditionnalistes) ou politique (les tenants des différents régimes liés à l'empire Ottoman), qui ont tenté tout au long de ce siècle de maintenir leur pouvoir et de répondre aux coups de boutoirs du deuxième courant, « moderniste » qui a marqué le siècle. Parmi les modernistes, mentionnons Mehmet Ali, le khédive d'Égypte, Kheïreddine, grand vizir de la régence de Tunis, créateur du collège Sadiki ou, plus tard, Atatürk et Bourguiba. Ceux-là n'hésitaient pas, comme l'écrit Béatrice Hibou[4], « à se référer explicitement à l'Occident et à comprendre de façon extrêmement souple la capacité d'*ijtihad*, c'est-à-dire l'effort d'interprétation personnelle ». Ils partageaient la volonté de réforme avec d'autres, les « traditionalistes » ou les « fondamentalistes », qui étaient avant tout préoccupés par un retour à un islam originel. Mais les uns et les autres partageaient simultanément la volonté de renouveau et la nécessité de respecter les lois et les valeurs de l'islam, autrement dit de promouvoir un avenir commun à travers un changement dans la continuité[5]. Les réformateurs qui avaient le souci de la religion, voyaient la nécessité d'une réponse moderniste, l'*islah,* cette réforme religieuse qu'il fallait mettre au service de la renaissance des sociétés. Parmi eux, trois figures clés : Jamâl ad-dîn al-Afghânî, Mohamed 'Abdu et Rashid Rida, l'éditeur de la revue « Al Manar » (le phare). Leur discours était fondé sur l'importance de l'éducation et d'une forme d'esprit critique et avait pour objectif de réinventer l'interprétation des textes religieux jugée archaïque. Il s'agissait de prendre le meilleur des deux mondes. De l'Occident, la technologie ou l'éducation, en rejetant bien sûr les principes coloniaux de domination mais en réinventant la religion, piégée par une tradition immobiliste et sclérosante. Ceux qui allaient inventer l'islamisme tel que nous le connaissons aujourd'hui étaient des modernisateurs de la religion.

Il n'existait donc pas de fracture entre le camp des réformateurs qui partageaient tous le souci de moderniser leur société, leur économie et pour certains la religion qu'ils voulaient extirper des mains des oulémas traditionnalistes qu'ils jugeaient responsables de la sclérose intellectuelle, politique et technologique que la colonisation était venue mettre à jour.

Ce mouvement se cristallise dans les années 1920 – qui fut à l'évidence une décennie clé –, marquées par l'abolition du califat en 1924 par Mustafa Kemal, la formation des Frères musulmans à Ismaïlia en Égypte en 1928, l'arrivée de Rashid Rida en Arabie saoudite et la création de l'association des

[4] HIBOU Béatrice, *Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine,* in Revue d'histoire moderne et contemporaine, 2009/5
[5] *Ibid.*

oulémas à Constantine en Algérie en 1931. Rashid Rida va contribuer à l'intégration du wahhabisme dans le projet de réinvention islamique alors en vogue sur la base des préceptes de penseurs tels qu'Ibn Taymiyya, Mohamed Abdelwahhab et les penseurs indiens comme Mawdudi. Plus tard, au milieu des années 1950, Sayyid Qutb, Frère musulman égyptien devenu un opposant farouche de Nasser et un contempteur de la déliquescence morale de l'Occident, approfondit la portée de nombreux concepts islamistes et théorise le passage à la violence.

L'islamisme comme projet de société a été conceptualisé tout au long du XIXe siècle avant de prendre forme au cours des années 1920. Mais il n'est devenu un mouvement de masse dans le monde musulman qu'à partir des années 1970 et 1980. Notre hypothèse, c'est que son succès populaire est le produit paradoxal de la modernisation extrêmement rapide des sociétés arabes incarnée par la transformation de la place des femmes, la baisse de la fécondité ou encore l'accès des jeune filles à l'enseignement secondaire puis supérieur. C'est au moment précis où les sociétés ont entamé leur transformation rapide, où l'organisation même des familles et du rapport entre les sexes est remise en cause, que l'islamisme est devenu une idéologie de masse. Comme si les questions posées par ces évolutions trouvaient des réponses dans une vision de la religion et de l'organisation de la société qui promouvait exactement l'inverse. L'islamisme devenait un conservatisme.

Une autre mutation fondamentale survient au tournant des années 1970 : l'autonomisation des discours islamistes, qui débute par le djihadisme en Afghanistan et l'expansion du wahhabisme dans les années 1970. De plus en plus, les concepts de l'islamisme sont endogènes et plus seulement des concepts occidentaux islamisés ou des réponses islamiques à des questions occidentales. L'islamisme ne pense plus dans la langue de l'adversaire. Il pense par lui-même, avec ses concepts et sa vision du monde.

L'Occident qui se croit porteur de valeurs universelles et d'un projet global se retrouve donc tout simplement mis en concurrence avec cette idéologie, dans le monde arabe et musulman évidemment, mais aussi en Europe occidentale et singulièrement en France, où de nombreux Français ont fait le choix conscient d'opter pour ce projet alternatif. L'islamisme n'est donc pas seulement un sous-projet de société, c'est un projet puissant qui remet en question une forme de prétention hégémonique de l'Occident. Notre modèle est en perte d'attractivité, nous ne sommes plus toujours gagnants au jeu de l'offre et de la demande, l'islamisme remet en cause la vision que nous avons de nous-mêmes.

Au cœur des usines de production de l'islamisme

Avant d'être diffusées dans le reste du monde, les idéologies islamistes sont nées et se sont développées dans trois principaux centres idéologiques. Les Frères musulmans en Égypte, le wahhabisme en Arabie saoudite et le turco-islamisme en Turquie. Un système de production marginal s'est également constitué en Iran à l'aube de la révolution islamique de 1979. Ces quatre matrices socio-politiques, au-delà de leurs différences idéologiques fondamentales, ont connu un rythme de développement assez proche et des ruptures chronologiques communes.

En Égypte, la confrérie des Frères musulmans s'est construite rapidement en 1928 dans une période de débats entre théologiens musulmans. Elle a été conçue suivant la grammaire des années 1930 : hiérarchique, militaire, idéologique, armée d'un discours simple et vouant un culte au chef, les

Frères musulmans se sont inspirés des systèmes de mobilisation qui existaient alors en Europe. Les Frères ont réussi à créer un modèle, un système de mobilisation de masse capable de se fondre dans le paysage tout en disposant d'une hiérarchie numériquement faible mais efficace. La preuve, ils existent toujours aujourd'hui, sous de multiples formes, sans parfois que ceux qui sont proches d'eux le sachent même ! Ils bénéficient de la présence de succursales dans presque tous les pays arabo-musulmans, où leur présence n'a jamais été remise cause même lors des répressions de Nasser et de Sissi, ainsi qu'en Europe et en Asie. L'organisation a développé une forme de résilience qui lui a permis d'aller au-delà de ses objectifs premiers, de se réinventer et de se distancer de ses *leaders*. L'organisation associe à sa grande puissance idéologique une capacité d'action associative qui lui procure une présence sociale importante auprès de la population : le service rendu à la collectivité par des Frères ne se fait jamais au nom de l'organisation mais parvient à s'imposer comme tel, entretenant ainsi l'organisation et l'idéologie islamiste qu'elle porte. Enfin, si l'expérience du pouvoir des Frères en 2011 en Tunisie, au Maroc et en Égypte s'est soldée par des échecs, elle leur a permis d'affermir un pouvoir bien plus idéologique que directement politique.

L'Arabie saoudite est un autre centre essentiel de production de l'islamisme. Elle a connu un processus de construction où le théologique a nourri le politique et inversement et s'est construite avec l'idée sous-jacente que Dieu avait permis son apparition. Le pays s'est pensé indépendamment des concepts occidentaux et est caractérisé par l'omniprésence de la religion, contrôlée par l'État et la dynastie saoudienne. Un quart des fonctionnaires saoudiens ont des postes liés à la religion dans des secteurs divers : la police, l'éducation, l'administration, la justice et la production de normes religieuses régissant l'encadrement du quotidien (fatwas). L'État saoudien se caractérise également par la contribution des Frères musulmans à sa fondation, notamment dans la construction du système scolaire. Toutefois, le mouvement de contestation de la Sahwa – hybridation du frérisme et du wahhabisme apparu dans les années 1990, qui exigeait la réislamisation de la société, le renforcement du pouvoir des religieux et de larges réformes sociales – a été durement réprimé. Cette répression par la police religieuse saoudienne a marqué la rupture entre l'État saoudien et les Frères musulmans. Enfin, dans les années 1950, par un processus d'institutionnalisation, le pouvoir politique a pris le pas sur le champ religieux, qui a accepté cette perte d'autonomie parce que les oulémas n'ont pas perdu leur influence sociale, et parce qu'ils sont parfois amenés à occuper d'importantes fonctions officielles, religieuses (Comité des grands oulémas) ou politiques (ministère des Affaires islamiques ou direction de la Ligue Islamique Mondiale). L'Arabie saoudite n'est pas un État clérical à la différence de l'Iran, c'est un État qui s'est construit en même temps que sa cléricature. La religion est nécessaire au pouvoir mais c'est le pouvoir qui la contrôle. Cette organisation originale a donné à l'Arabie saoudite une capacité administrative et politique exceptionnelle de prédication, tournée d'abord vers les Saoudiens, ensuite vers les musulmans résidant en Arabie saoudite, puis, plus tard, vers les musulmans du monde entier.

La Turquie se distingue du reste du monde musulman par la puissance des confréries soufies et par l'influence des autres courants religieux. Alors qu'Atatürk a soumis la religion au contrôle politique, la Turquie a construit peu à peu, à partir des années 1980, un système que l'on peut qualifier aujourd'hui de turco-islamiste que l'arrivée d'Erdogan – au pouvoir depuis 2002 et qui a fait du référent religieux l'un des fondements du pouvoir de l'AKP – a rendu très explicite. Un islamisme d'État a été construit où c'est bien la religion qui est mise au service de l'État et non l'inverse. C'est le seul pays du Moyen-Orient où un parti islamiste qui peut être affilié au frérisme, l'AKP, a pu accéder au pouvoir et s'y maintenir sans interruption, ni alliance politique. Le turco-islamisme est un concept

nouveau qui constitue peut-être le prélude à une mutation sur les deux fronts du nationalisme et de l'islamisme. Les deux sont indissociables et fonctionnent ensemble. Pour l'islamisme, le nationalisme offre un ancrage fort et historique dans le pays, comme à travers le système éducatif ; tandis que pour le nationalisme, l'islamisme est un instrument de puissance qui permet de dépasser les frontières de la Turquie, comme à travers le déploiement d'une diplomatie néo-ottomane.

En Iran, principal concurrent idéologique de l'Arabie saoudite, on observe l'échec de l'exportation de la révolution islamique de 1979, jalon crucial dans l'histoire des islamismes s'étendant bien au-delà du seul monde chiite. 1979 était un mélange de nationalisme, de secousse révolutionnaire anti-occidentale et une révolution sociale qui a muté en révolution religieuse. À ce jour, la République islamique constitue le seul exemple abouti du triomphe politique d'une cléricature musulmane même si l'exportation de la révolution a été avortée dans son développement. La République islamique peine encore à trouver un modèle stable qui fédère les jeunes générations qui font face aux difficultés économiques et aux contraintes sociales du présent. Pour compenser, les cadres du régime alternent les références religieuses et nationalistes : cet aspect nationaliste du discours freine également la possibilité d'exportation en dehors des frontières tout en dessinant une voie de sortie pour le système des mollahs iraniens qui pourrait bien muter de l'islamisme vers le nationalisme pur et simple.

Des Hommes, des organisations, des médias : comment l'islamisme a été diffusé

Les islamismes sont des idéologies mondialisées. Cantonnées jusqu'aux années 1960 au monde musulman, elles se sont par la suite diffusées dans tous les territoires où sont présents des musulmans, y compris l'Occident. Plusieurs canaux, que nous avons regroupés en trois catégories, ont servi de support à l'expansion des idéologies islamistes : les institutions, les hommes et les médias.

La diplomatie religieuse wahhabite est composée de quatre rouages principaux, dont les institutions ont pour objectifs le prosélytisme et l'exportation de leur idéologie religieuse :

- La Ligue Islamique Mondiale (LIM), instrument diplomatique de la famille royale saoudienne dont l'objectif est d' « organiser la coopération entre les États islamiques dans les différents domaines politiques, économiques et culturels ».
- L'Université Islamique de Médine (UIM), institut de formation d'imams, prédicateurs et missionnaires dont 80 % des étudiants sont d'origine étrangère.
- La World Assembly of Muslim Youth (WAMY), assemblée dont le but est de défendre l'identité musulmane en formant une nouvelle génération.
- L'IIRO, organisation caritative consacrée à la défense et la protection des musulmans.

À cela vient s'ajouter l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) dont l'objectif est de renforcer la cohésion du monde musulman, principalement autour des questions diplomatiques, économiques ou scientifiques.

Si l'Arabie saoudite privilégie le prosélytisme, les Frères musulmans européens, eux, défendent des positions politiques et sociales qui doivent transcender les appartenances nationales d'origine. Le

frérisme européen s'est doté d'organisations nationales (Union des Organisations Islamiques de France) et continentales (Fédération des Organisations Islamiques d'Europe). Si en Europe, les Frères musulmans ont su se mouvoir avec habileté dans les années 1980 et 1990, ils ont eu depuis des difficultés à renouveler leurs cadres, à accepter que les nouvelles générations nées en France aient pu monter en grade en s'imposant peu à peu aux natifs du monde arabe. Surtout, ils ont été pris de court par la montée du salafisme. Celui-ci va profiter d'une forte demande religieuse de la jeunesse européenne et de l'attrait des jeunes pour cette version simplifiée de l'islam.

Les organisations religieuses turques en Europe ont, quant à elles, pour objectif premier de maintenir le lien de la diaspora avec la communauté d'origine, dans le pur esprit du turco-islamisme. Il existe aujourd'hui en Europe une convergence des institutions turques comme la Diyanet, la DITIB et le Millî Görüş, hier concurrents.

Mais, les grandes organisations ne sont pas les seuls vecteurs utilisés pour diffuser l'islamisme. Les hommes, qui circulent, ont également un rôle clé dans la diffusion de l'islamisme. Ces passeurs peuvent être des réfugiés politiques qui fuient la répression de régimes dont la référence n'est pas islamiste, des étudiants, notamment Frères musulmans, qui viennent étudier des matières non-religieuses et qui se sédentarisent ensuite, des prédicateurs dont le prosélytisme est la mission principale et les populations immigrées qui importent pratiques et comportements religieux des pays d'origine ou qui continuent à entretenir des liens avec celui-ci. Partout, au Moyen-Orient, dès les années 1930 puis continuellement à partir de 1950, dans le Golfe, dans les années 1960 et 1970, au Maghreb à la même période et plus encore depuis les années 1980, les idées islamistes ont voyagé avec ceux qui les promeuvent. Ainsi, le salafisme s'est-il développé en France de deux manières, articulant l'islamisme d'État et l'islamisme individualiste, autonome et décentralisé. Ces deux islamismes, en l'occurrence ces deux salafismes, se recoupent en général assez peu mais ils se complètent très efficacement, comme on le voit aujourd'hui : le salafisme d'État, promu par l'Arabie saoudite, d'abord vers l'Afrique et l'Asie, ensuite vers les pays européens les plus fragiles (Belgique, Bosnie notamment) a peu investi en France où le salafisme est arrivé *via* des individus, notamment algériens, chassés par la guerre civile qui commençait en Algérie. Ceux-ci et les chaînes de télévision saoudiennes qui commençaient à investir au Maghreb ont contribué à l'imprégnation théologique et religieuse des populations musulmanes françaises d'origine maghrébine qui, *via* leurs relations familiales et amicales, ont été progressivement exposées à cette interprétation particulièrement rigoriste de l'islam.

L'exemple du salafisme montre l'importance prise, en sus des organisations et des hommes, par les médias : les livres d'abord, qui jouent aujourd'hui un rôle majeur dans la diffusion du salafisme, parce que leur gratuité et leur simplicité les rend facilement accessibles ; les cassettes ensuite qui, tout au long des années 1980 et 1990, ont été diffusées au Maghreb et en Europe occidentale pour répandre la bonne parole islamiste ; les chaînes de télévision par satellite, Al Jazeera d'abord qui a su proposer une offre de débat politique inédite dans le monde arabe couplée à la construction d'un système de propagande destiné à promouvoir les Frères musulmans et leur *leader* religieux, Youssef al-Qaradâwî, les chaînes de télévision religieuses saoudiennes ensuite (Iqraa notamment) ont contribué à l'islamisation des musulmans à travers le globe. Aujourd'hui, internet et les réseaux sociaux ont pris le relais, avec une puissance extrêmement impressionnante, à l'image du système d'exportation utilisé par les différents islamismes pour convaincre les musulmans de la justesse de leur combat et de leurs interprétations religieuses.

L'islamisme en Europe

Quel est l'impact de cette idéologie et de son système de propagande en France et en Europe occidentale ? On peut dire que le résultat est ambivalent. Les musulmans sensibles aux thèses islamistes constituent aujourd'hui une minorité en France et une majorité est à l'évidence dans une dynamique d'intégration au système idéologique majoritaire.

Dans le même temps, les enquêtes montrent que les jeunes musulmans français sont sensibles non seulement aux thèses islamistes mais aussi qu'ils sont prêts à accepter une certaine forme de violence quand elle est commise au nom de la religion, qu'ils sont prêts à remettre en cause les acquis de la science quand elle s'oppose à la religion, qu'ils ont pour un nombre certes minoritaire mais important d'entre eux une vision « absolutiste » de la religion. En outre, si la compétition avec le système islamiste passait relativement inaperçue auparavant, les actes terroristes de cette dernière décennie nous obligent à regarder le phénomène en face et à analyser l'attraction idéologique de notre jeunesse vers l'islamisme.

C'est l'objet de ce rapport qui, arrivé à ce stade de la présentation du « système de l'islamisme », en analyse les discours. Ils se présentent comme éminemment rationnels puisqu'ils s'appuient uniquement sur l'étude des textes, l'interprétation littérale du Coran et de la Sunna. Les prêcheurs incitent les fidèles à approfondir leurs connaissances scripturaires. Le discours salafiste, lui, prend appui sur l'idée d'une décadence occidentale qu'incarnent les comportements perçus comme anormaux des femmes ou l'acceptation de l'homosexualité. Cela entraîne une injonction à suivre scrupuleusement une tradition magnifiée, considérée comme le seul rempart contre cette décadence. Toute critique du système venant de l'extérieur est impossible puisqu'elle vient d'un monde perverti. Elle est au contraire une marque de l'élection des croyants puisque Dieu éprouve ceux qu'il aime. Les Frères musulmans ne prônent pas une séparation physique des musulmans mais sont au cœur d'un double mouvement de mobilisation des citoyens autour d'une identité musulmane et d'adaptation des revendications religieuses et communautaires face à une république laïque ne reconnaissant pas les communautés. *A contrario*, les salafistes refusent majoritairement l'implication politique et préfèrent se mettre à l'écart du reste de la société, la communauté étant restreinte aux seuls « vrais croyants » selon leurs critères.

L'analyse des discours, relayés sur internet et tout particulièrement sur les réseaux sociaux, nous a permis d'évaluer l'incroyable audience dont bénéficient les grands comptes islamistes à l'échelle mondiale et nationale. Les oulémas saoudiens comptent parmi les intellectuels les plus influents du monde avec une caractéristique spécifique : ce ne sont pas des individus isolés mais bien cinq ou six personnalités, inconnues en Occident, qui rayonnent sur Twitter et Facebook et qui sont suivies par plusieurs millions, voire dizaine de millions, de personnes. Parmi les influenceurs musulmans, ce sont eux et de loin qui ont le plus d'impact, loin devant les principales figures religieuses des Frères musulmans. Très loin aussi devant ceux qui sont aujourd'hui les représentants d'un islam européen soucieux de son insertion en Occident.

Sur les réseaux sociaux français aujourd'hui, on assiste à une répartition des tâches : le religieux est tenu par les salafistes, avec une véritable chaîne de transmission des messages qui a pu être identifiée, avec pour les locuteurs tournés vers la théologie, de grandes références saoudiennes, un rôle majeur de diffusion tenu par les anciens étudiants français de l'université de Médine ainsi que des échanges nourris et réguliers avec des influenceurs algériens.

Au-delà du discours, un système économique alternatif est en train de naître. Comme si un petit continent idéologique se formait sous nos yeux, avec son système de pensée, ses croyances, son économie, ses codes sociaux et son principe d'organisation, le halal, qui est beaucoup plus qu'une façon d'abattre rituellement un animal mais bien un mode de vie. Le halal va de pair avec le haram et, dans cette dichotomie halal-haram, tout peut être impur et donc purifié. Pour éviter la contamination, il faut donc se défier du haram. Et ce qui est vrai dans le processus de fabrication de la viande à consommer s'étend à la vie en général Le champ du « halal » s'étend aujourd'hui au-delà de la nourriture, offrant la possibilité d'une « vie halal ». La consommation de halal, répandue chez les musulmans mais aussi chez de nombreuses personnes non-croyantes d'origine musulmane, est vue de plus en plus comme un symbole identitaire et éthique. Si la fixation de la norme de comportement religieuse est largement fabriquée par des mouvements proches des islamistes, l'adhésion à ces pratiques va aujourd'hui bien plus loin que le seul groupe des islamistes militants ou sympathisants.

Notre travail se clôture par une analyse, dans quatre pays d'Europe (France, Belgique, Allemagne, Grande-Bretagne), de l'organisation sociologique et spatiale des mouvements islamistes et de leur développement. Ces comparaisons font apparaître des dynamiques communes en Europe : les mouvements islamistes se sont implantés à partir des années 1970 dans un mouvement de réislamisation des personnes venues en Europe pour y trouver un emploi et chez leurs descendants. Selon les cas, cela est lié au Tabligh, comme en France, en Belgique ou en Grande-Bretagne, ou plutôt aux réseaux de l'islamisme turc, notamment en Allemagne. En parallèle, le mouvement fériste s'est développé en Europe, particulièrement dans les années 1980. Tous ces pays voient dans les années 2000 l'implantation dynamique de mouvements salafistes. Cependant, entre la République française, refusant une reconnaissance des communautés et appliquant une laïcité assez contraignante et la Belgique, reconnaissant les cultes et ayant trois communautés reconnues dans sa Constitution, les cadres juridiques et institutionnels varient et font varier les modalités d'implantation.

La vague du terrorisme islamiste, la montée de l'antisémitisme chez certains musulmans, le séparatisme prôné par les salafistes et sa visibilité grandissante dans l'espace public ont donné à la question de l'islamisme une actualité inédite.

Il faut traiter ce problème avec l'arme de la raison, le comprendre pour mieux le combattre. C'est tout l'objet de ce rapport.

Hakim El Karoui

Partie I

L'islamisme : généalogie d'une idéologie

Un système idéologique désigne un ensemble de propositions, plus ou moins cohérentes et systématisées, portant des jugements de valeur sur un ordre social et permettant de guider une action en définissant des alliés et des ennemis. Par essence, toute idéologie est polémique et politique. Le caractère premier de l'idéologie est sa fonction justificatrice d'un certain ordre social, existant, passé, futur, ou utopique. C'est parce qu'il y a conflit et divergence sur l'ordre social qu'il y a production idéologique. Les idéologies, pour autant, n'existent pas en soi, mais utilisent la coutume, la religion, la mythologie, la morale et la science pour atteindre des objectifs politiques liés à la contestation ou à la détermination d'un ordre social. Visant nécessairement l'absolu, une idéologie n'est ni vraie, ni fausse, elle est simple affirmation.

L'idéologie islamiste s'inscrit dans l'histoire des grands récits des peuples méditerranéens, qui sont la source de l'idéologie occidentale contemporaine. Dans l'histoire antique, les principaux récits ou mythologies de la région relevaient de la culture grecque ou égyptienne. Ces récits portaient en eux une vision, avec des références religieuses, des lieux considérés comme le centre du monde civilisé et de grands concepts qui fabriquaient un système de pensée propre. Le christianisme s'est ensuite inséré dans le récit juif et a lié intimement la foi personnelle à la genèse du monde : le baptême lave le péché originel d'Adam et Ève. Cependant, à l'inverse du récit juif, intrinsèquement lié au peuple hébreu, le christianisme donne une vision du monde qui peut être embrassée par toute personne qui se convertit. C'est là que se trouve la révolution du message de Jésus tel qu'il est interprété par les exégètes de l'Église : la singularité du récit chrétien est qu'il ouvre le paradis de Yahvé à toute l'humanité.

L'universalité des droits humains est la caractéristique première du système de valeurs dominant en Occident, celui de la démocratie libérale, autre nom du libéralisme politique. Primauté des droits de l'homme et d'un État de droit où la souveraineté est détenue par la nation, représentation du peuple au Parlement, seul légitime pour dire la loi en économie libérale mais encadrée à des degrés variés par l'État qui assume un certain nombre de risques, centralité de l'individu, liberté de croyance et sécularisation des rapports sociaux et politiques, ses caractéristiques sont bien connues. L'Occident contemporain a construit un grand récit historique où il se voit conduire le monde des Ténèbres aux Lumières, de l'oppression à la liberté, de l'enfermement à l'ouverture, de la superstition à l'esprit critique. Dans sa version française, il a relégué la religion à la sphère privée et à l'intime pour affirmer la toute-puissance de la Raison et préserver l'État de l'emprise du catholicisme (loi de 1905).

Ce système a déjà fait l'objet de contestation par le passé. Hier, par le communisme, image en négatif du libéralisme. Il répondait point par point au libéralisme sans s'échapper du cadre posé par lui. Il promouvait l'abolition de la propriété privée, la toute-puissance de l'État, la centralisation de la production, l'accès gratuit aux biens de consommation et la fin de l'exploitation par le travail afin d'atteindre le socialisme, phase préalable à la réalisation du communisme qui se définit par la dissolution de l'État dans la société. Aujourd'hui, par la démocratie illibérale, qui se caractérise par un fort nationalisme, une xénophobie revendiquée, une hostilité affichée vis-à-vis des tenants du libéralisme et de l'ouverture, un conservatisme moral et religieux ainsi que par un retour aux valeurs chrétiennes comme socle de l'Europe actuelle. Mais, la démocratie illibérale reste une version dégradée du libéralisme politique qui s'inscrit néanmoins dans le cadre posé par elle.

L'émergence de l'idéologie chinoise et de l'islamisme, idéologies concurrentes pensées en des termes et des principes étrangers aux concepts occidentaux, représente un tout autre enjeu pour l'Occident. Jusqu'aux années 1820-1840, la Chine a été la première puissance économique mondiale. Cette hégémonie a été remise en cause par les Européens au milieu du XIXe siècle en raison de leur avance prise sur le plan de la productivité et de la technique, de la guerre de l'opium perdue par les Qing, de la décision d'imposer par la force des échanges inégaux et par l'implantation de colonies européennes dans les riches villes côtières. S'ensuivit une période de déclin qui a vu le pays occupé par les Britanniques, les Français et les Japonais. À la fin des années 70, après la tentative maoïste d'industrialiser le pays, qui se solda par une grave crise sociale et économique, la Chine a repensé son modèle.

Les réformes de Den Xiao Ping et l'instauration du « socialisme de marché » permirent à la Chine d'inventer sa voie vers la modernité avec quelques principes intangibles : respect de l'autorité, souvenir de la puissance passée et politique de ses intérêts. Il était question de donner un cadre moral au capitalisme naissant afin de le soustraire à la démocratisation, son corollaire politique. Pour taire les aspirations démocratiques, dont l'expression la plus éclatante furent les manifestations de la place Tian'anmen, les autorités chinoises remirent au goût du jour la thématique nationale ainsi que la philosophie confucéenne consacrant les idées de respect de l'autorité, de réticence aux conflits et de *leadership* éclairé fondé sur des valeurs morales fortes. Le modèle chinois est ainsi fait de dictature du parti communiste, de refus de la démocratie, de non-ingérence, de défense de ses intérêts exclusifs et d'excellence administrative et stratégique. La Chine, qui se considère au centre du monde (Chine se dit en mandarin Empire du Milieu, renvoyant à sa centralité absolue), a une vision cyclique de l'histoire selon laquelle le pays ne fait que retrouver sa place de puissance dominante. C'est ainsi qu'il faut lire sa relation vis-à-vis de l'Occident, qui n'est aux yeux de la Chine qu'une périphérie de la très centrale et très ancienne civilisation chinoise.

Quand l'Occident rêvait, au lendemain de la chute du mur, d'un « monde plat », fait de libre circulation des biens, des services, des hommes et des capitaux, de démocratisation et de respect des droits de l'homme, la Chine propose à l'inverse un monde fait d'ensembles régionaux fonctionnant en silo, de non-ingérence, de coopération bilatérale et de légalisme international, avec au centre du monde, l'Empire du milieu. La société, elle, ne vise pas la démocratie mais l'efficacité et le respect du *leadership* du parti. Le projet occidental est concurrencé.

Avec la Chine, l'islamisme, entré en confrontation violente avec l'Occident le 11 septembre 2001, est l'autre idéologie qui vient défier, à sa manière, le projet libéral occidental. Né de la confrontation, il a peu à peu pris son autonomie pour développer aujourd'hui des discours autonomes de l'Occident, un récit et des mythes cohérents dans leurs fondements. Comment ce grand récit s'est-il installé ? C'est tout l'objet de ce rapport. La naissance de l'idéologie islamiste est le fruit d'une évolution dont le processus est rarement explicité. L'ambition de ce chapitre est d'éclaircir le lecteur sur les raisons qui ont amené à son déploiement et la force de son rayonnement actuel. Il est essentiel, à cet effet, de retracer la genèse de l'islamisme et d'appréhender ses mutations pour comprendre comment elle s'est construite et les événements historiques qui ont enclenché son développement.

Ainsi, l'idéologie islamiste est-elle née de la nécessité de donner une réponse à la question de la modernité posée par l'Occident. Cette question apparaît dès les premières confrontations entre l'Occident et l'Orient, par la colonisation qui débute avec l'expédition d'Egypte de Bonaparte en 1798. Outre la colonisation, d'autres événements historiques s'étalant du XVe au XXe siècle (les grandes découvertes, l'établissement de comptoirs commerciaux, les révolutions industrielles) ont également contribué à instaurer la suprématie occidentale sur le reste du monde. En Inde, la colonisation britannique a fait émerger un important mouvement revivaliste islamique au XVIIIe siècle, dans le contexte de la chute de l'Empire Moghol qui a fragilisé les musulmans de la région. Des mouvements et organisations islamistes indiens existant toujours actuellement comme les Ahl-e Hadith, les déobandis, le Tabligh, la Jamaat-e Islami qui sont nés durant cette période et ont depuis gagné une influence internationale.

Dans le monde musulman, la colonisation occidentale est à l'origine de réactions intellectuelles d'envergure au XIXe et XXe siècles. Alors qu'un premier courant œuvre pour un retour à la tradition doctrinale du Prophète, le deuxième invoque la nécessité d'une réponse moderniste, dans laquelle la réforme religieuse est mise au service de la renaissance des sociétés. Il s'agit de prendre le meilleur de l'Occident : la technologie et l'éducation, tout en rejetant les principes coloniaux et en réinventant la religion. Ce réformisme est alors incarné par des figures de premier plan : Jamal al-Din al-Afghani, père de l'anticolonialisme musulman, Mohamed Abduh, théoricien du concept d'islamisme moderne et Rashid Rida dont la pensée influencera plus tard le concept d'État islamique.

La deuxième phase de construction de l'idéologie islamiste est venue compléter ce processus en lui donnant son autonomie intellectuelle. Depuis le tournant de 1979 (intervention de l'URSS en Afghanistan, Révolution islamique d'Iran, accords de Camp David, assaut sur La Mecque d'un groupe opposé aux Saoud), l'autonomisation du djihadisme en Afghanistan a contribué à la maturation des mouvements islamistes et à une évolution de leurs discours qui se sont affranchis de la référence occidentale. En France, et dans d'autres pays européens, ce phénomène a permis à l'islamisme de penser par lui-même, d'utiliser sa propre grille de concepts, et de définir sa vision du monde. L'islamisme poursuit son chemin indépendamment de l'Occident et s'en soustrait peu à peu. Ce processus est illustré à son paroxysme par un livre, *De l'idéologie islamique française,* qui propose une synthèse du salafisme et une lecture de la société proche de l'extrême-gauche, en s'inspirant de différentes écoles des sciences humaines occidentales tout en se référant au salafisme ancestral.

Reste à comprendre pourquoi l'islamisme, conceptualisé dès les années 1920, a connu un succès populaire majeur à partir des années 1970 et surtout 1980. Nous pensons que c'est la modernisation extrêmement rapide des sociétés arabes, incarnée par l'affirmation de la place des femmes dans la société, la baisse de la démographie ou encore l'amélioration du niveau d'éducation qui a paradoxalement contribué au succès de l'islamisme. C'est au moment où les sociétés changent que le besoin de conservatisme s'exprime.

Enfin, on prend soin en général de distinguer l'islam politique, assimilé aux Frères musulmans, du reste de l'islamisme et notamment des salafistes et des wahhabites, partisans du retour aux temps originels de l'islam. La comparaison idéologique entre le wahhabisme et le frérisme montre néanmoins qu'une matrice idéologique commune (importance de la charia, rupture vis-à-vis de ce qui est différent, retour à l'islam civilisationnel) servant des objectifs communs (faire vivre la

civilisation islamique, création d'un État islamique, vision universaliste et prosélyte de l'islam) existe très clairement. Seuls les moyens sont différents. L'action des Frères musulmans a pour objectif premier de changer les systèmes par l'intérieur et est, par conséquent, centrée sur l'éducation, le militantisme politique et l'action associative. Le wahhabisme, quant à lui, concentre ses efforts sur le prosélytisme religieux, la formation d'imams et le financement des lieux de culte. Mais l'objectif et la représentation de la place de la religion dans le monde restent les mêmes. Il y a un projet islamiste global et différents moyens d'y parvenir.

CHAPITRE I

L'ISLAMISME COMME RÉPONSE À LA QUESTION DE LA MODERNITÉ POSÉE PAR L'OCCIDENT PENDANT LA PÉRIODE COLONIALE

Depuis la campagne d'Egypte napoléonienne, Orient et Occident n'ont eu de cesse que de se rencontrer et de s'influencer mutuellement. L'aventure expansionniste de l'Occident, qui débute à la fin du XVe siècle, ne se limite pas à une présence économique ou politique mais pose également les bases de la diffusion de la pensée occidentale qui s'est peu à peu imposée au reste du monde. Cette pensée assied la perception occidentale de ce que doit être un État, de la définition de la modernité et de la justice. Ce système de valeurs puissant a régné longtemps en maître incontesté avant d'être progressivement remis en cause, notamment par la Chine. De cette tentative idéologique sont nés différents mouvements contestataires notamment en Inde qui a connu un mouvement revivaliste islamique, né en réaction à la colonisation britannique. Suite à cela, un grand nombre de mouvements islamiques ont vu le jour, chacun ayant des aspirations différentes mais tous partageant un référentiel islamique central, revendiquant une identité musulmane exacerbée.

1. La colonisation ou la confrontation entre Occident et Orient

Tout a commencé en 1798. Napoléon en Egypte, la guerre contre l'Angleterre, les quarantes siècles d'histoire qui contemplaient les troupes françaises du haut des pyramides du Caire. L'un des épisodes les plus symboliques – et probablement précurseur - de la colonisation européenne s'est déroulé pendant trois petites années. Si l'objectif était moins de coloniser de nouvelles terres que de contrer l'influence anglaise dans la région, il a bouleversé la représentation du monde que les dirigeants égyptiens et surtout quelques clercs pouvaient avoir. Car Napoléon est venu avec des soldats mais aussi avec des savants. Les deux cumulés ont montré aux élites égyptiennes la force de ce que l'on n'appelait pas encore la technologie française et occidentale. L'Egypte est alors brièvement passée sous contrôle français : pour la première fois, le pays est contrôlé par un pouvoir non islamique. Napoléon tente alors de moderniser le pays en s'opposant notamment aux oulémas d'al-Azhar qui font de la résistance. Cet événement, qui fait prendre conscience aux Egyptiens que les mamelouks – qui venaient notamment du Caucase - n'étaient pas invincibles, suscita les premiers émois nationalistes dans le pays. Si la campagne d'Égypte n'est pas un épisode colonial en soi, elle marque la rencontre entre deux mondes qui n'allaient cesser de s'influencer tout au long du XIXe siècle.

Jusqu'au XIXe siècle, les écarts de développement et de niveau de vie entre les grands ensembles régionaux, notamment l'Europe et l'Asie - et plus spécifiquement la Chine - sont faibles. Au début du XVIIIe siècle, l'Inde représente 22 % du PIB mondial et le niveau de vie d'un sujet français est comparable à celui d'un sujet chinois ou indien. En 1947, au moment de son indépendance, l'Inde ne représente plus que 2,5 % du PIB mondial, et le niveau de vie d'un Français dépasse de loin celui d'un Chinois ou d'un Indien. C'est là un changement majeur, à l'origine de la théorie de la grande divergence selon laquelle le XIXe fut le moment du décollage de l'Occident par rapport au reste du monde.

Pour autant, le XIXe siècle et la colonisation du monde par l'Europe n'est que le dernier acte d'une aventure expansionniste qui a commencé à la fin du XVe siècle et s'est étalée sur trois siècles. Les grandes découvertes ont ainsi permis à certains États européens d'acquérir une dimension mondiale

ainsi qu'une abondance de matières premières, qui allaient favoriser le développement de pôles commerciaux majeurs et l'accaparement d'une partie des richesses mondiales par une minorité. Les empires commerçants hollandais et portugais des XVIe et XVIIe siècle avec des comptoirs allaient de l'Amérique Latine à l'Indonésie actuelle, en passant par la Guinée et le sous-continent indien. Charles Quint avait bâti un système sur lequel le soleil ne se couchait jamais. Les Français et les Britanniques commençaient la conquête de l'Amérique du Nord au XVIIe et au XVIIIe siècle : partout, la colonisation était en marche. Cet essor économique est renforcé par l'essor scientifique que l'Occident a initié avec la Renaissance et qui semble ne s'être jamais arrêté, avec l'importance de penseurs ou d'inventeurs comme Galilée, Copernic, Gutenberg, Newton ou Descartes, qui sont à l'origine de la pensée occidentale qui s'est imposée par la suite au reste du monde. Certes, il existait également des scientifiques dans d'autres régions du monde, mais sans les vecteurs d'influence dont disposaient les États européens à l'époque.

Les révolutions industrielles, qui s'étalent de la fin du XVIIIe jusqu'au début du XXe siècle, ont permis d'achever un processus qui allait mener à la suprématie de l'Occident sur le reste du monde. Dès lors, la colonisation dépasse le cadre des comptoirs commerciaux et des colonies de peuplement en Amérique et en Océanie, et touche l'intérieur des terres asiatiques, tout le monde musulman à l'exception de la Perse, les côtes de l'Afrique puis l'Afrique tout entière après la Conférence de Berlin de 1885. C'est à cette période que l'Occident imprime sa norme au niveau mondial, qu'il s'agisse de la perception de ce que doit être un État, de ce qui est archaïque et moderne, de ce qui est juste et injuste. Si la vision occidentale nous semble aller de soi – bien qu'elle soit aujourd'hui remise en cause par des puissances comme la Chine – il faut reconnaître que cette situation est le fruit d'une histoire faite de rapports de force. Ainsi, le droit latin et le Commonwealth sont-ils aujourd'hui les deux principaux systèmes juridiques dans le monde, imposant des concepts occidentaux que beaucoup pensent universels. Lorsque Montesquieu s'inspire de Locke pour définir la séparation des pouvoirs entre législatif, exécutif et judiciaire dans *De l'esprit des lois* en 1748, pensait-il que 200 ans plus tard son idée de ce que doit être l'organisation du pouvoir de l'État serait appliquée du Chili à l'Indonésie, en passant par le Maroc ? De la même manière, le *Bill of Rights* anglais et la Déclaration Universelle des Droits de l'homme française sont aujourd'hui au socle du droit international humanitaire.

Ce « message » européen atteint le monde musulman suite à sa colonisation tout au long du XIXe siècle. L'Algérie est colonisée en 1830, la Tunisie en 1881, la Libye en 1911, le Maroc en 1912, l'Egypte en 1914, bien que la présence et l'influence occidentale soient bien antérieures à la colonisation. Au Maroc et en Egypte par exemple, des officiers français et britanniques « conseillaient » le pouvoir local dès la fin du XIXe siècle. Dans le Golfe, une présence européenne parfois plus ancienne existait, liée à des comptoirs commerciaux. Mais ce n'est qu'au XIXe et au XXe siècle que des protectorats britanniques sont officiellement mis en place dans la région. Au Proche-Orient et au Moyen-Orient, enfin, la colonisation a pris la forme de mandats britanniques et français mis en place après la première guerre mondiale et la chute du califat ottoman en 1924.

2. La matrice indienne, le contexte de la colonisation britannique

- **Shah Waliullah, le précurseur**

L'Inde a connu au XVIIIe siècle un mouvement revivaliste islamique qui s'est construit en réaction à la colonisation britannique, et qui a essaimé dans la péninsule durant tout le XIXe siècle pour donner naissance à un grand nombre de mouvements et d'organisations partageant un référentiel islamique commun mais avec des objectifs différents, voire opposés. Avant d'analyser la genèse de ces mouvements, tentons de comprendre le choc suscité par l'effondrement de l'Empire Moghol auprès des populations musulmanes de l'Inde, et le rôle joué par Shah Waliyullah Dehlawi dans la revitalisation de l'islam indien au XVIIIe au regard du défi que posait la colonisation britannique naissante.

Shah Walliullah al-Dihlawi
1703-1762

Shah Walliullah est un important savant et soufi originaire de Delhi en Inde, qui a été formé selon la méthode de l'école juridique hanafite. Il a notamment été formé à Médine entre 1730 et 1732, où il a probablement eu les mêmes maîtres que Mohamed Abd al-Wahhab avec qui il partage de nombreux points communs : refus de l'imitation des canonistes, retour au Coran et au *hadith*, droit à l'*ijtihad*.

Walliullah chercha à concilier les deux grandes tendances de l'islam qui se partageaient alors l'Inde, la confrérie des naqhsbandis (ordre soufi de stricte observance des injonctions divines) et les chistis (ouverture de l'islam aux valeurs hindouistes et spéculation métaphysique). Plus largement, Walliullah eut le souci de retrouver l'islam authentique et de concilier les différents courants de l'islam, sunnite et chiite, ainsi que la raison et la tradition.

Pour ce faire, Walliullah fonda de nombreuses écoles en Inde. Mais ayant sous-estimé le conflit grandissant entre l'Orient et l'Occident résultant de l'augmentation de l'influence européenne en Inde, notamment dans la partie du pays à majorité musulmane, son action se solda par un échec.

Tolérant le culte des saints, l'islam de Shah Walliullah est dynamique et réconciliateur. Le grand poète indien Mohamed Iqbal (1875-1938) dira de lui qu'il a été « le premier penseur musulman qui tenta de reconstruire la pensée religieuse en Islam ».

L'Empire Moghol, méconnu en Occident alors même qu'il représente 22 % du PIB mondial en 1700, était un puissant État musulman d'origine mongole persanisé, établi en Inde au début du XVIe siècle avec pour capitale Delhi. Il augure une période faste qui favorise l'éclosion d'une brillante civilisation, mélange d'influences persanes, indiennes, turques et mongoles. Après le temps de la conquête de la péninsule indienne et un glorieux XVIIe siècle caractérisé par la prospérité économique, la cohabitation religieuse, la consolidation des structures sociales et la stabilité politique, l'Empire Moghol commence à se disloquer au début du XVIIIe siècle, fragilisant la situation des musulmans de la région.

En 1739, Delhi a été mise à sac par Nadir, le shah d'Iran, lequel a pillé la ville. En 1757, la Compagnie des Indes Orientales, qui avait établi dès le XVIIe siècle des comptoirs en Inde, cède la place aux Indes Britanniques, directement administrées par Londres. On passe d'une expansion principalement commerciale avec des comptoirs dans les villes côtières à une volonté de plus en plus assumée d'occuper politiquement et militairement le sous-continent indien, fragilisant le pouvoir des sultans moghols, qui perdent dès 1763 tout pouvoir au profit des Britanniques. Ce processus conduit à l'effritement de l'Empire des Grands Moghols en plusieurs entités politiques, notamment princières, soumises économiquement, politiquement et militairement aux Britanniques.

La disparition de l'Empire Moghol a été vécue comme une catastrophe par de nombreux musulmans qui se retrouvent alors en état de minorité, annonçant le retour des tensions religieuses eu égard à la politique britannique qui jouait des divisions entre Indiens pour asseoir son emprise. En réaction, plusieurs mouvements portant un idéal islamique et anti-colonial se développent. Ce moment que l'on peut considérer comme un renouveau islamique indien est issu d'un processus qui commença avec le savant Shah Waliyullah Dehlawi (1703-1762), témoin privilégié des changements de son époque et dont la pensée a servi de terreau à l'anti-colonialisme après sa mort. Considéré comme un acteur clé du revivalisme islamique au XVIIIe siècle, Shah Waliyullah estimait que la raison de la crise politique était la désunion, et que seul un retour vers l'islam pouvait apporter une réponse viable. Il opéra cependant une distinction entre le califat superficiel, lié au pouvoir, et le califat intérieur, lié à la pratique de l'islam par les musulmans.

Les efforts d'enseignement et de réforme de l'imam Shah Waliyullah ont porté leurs fruits et ont influencé ses élèves, notamment son fils Shah Abd Al-Aziz. Après la mort de Shah Waliyullah, son fils a porté l'étendard de la réforme de son père et s'est opposé aux Anglais en prononçant une phrase devenue célèbre : « *On ne peut concevoir la présence d'un roi sans pouvoir, à moins d'imaginer un soleil sans lumière !* ». Shah Abd Al-Aziz est allé jusqu'à déclarer que l'Inde était devenue *Dar al-Harb* (littéralement maison de guerre) et non *Dar al-Islam* (terre d'islam) car le gouverneur musulman avait perdu son pouvoir au profit des colons Anglais qui nommaient les fonctionnaires, surveillaient la justice et payaient les salaires. Par la création d'écoles et d'universités en Inde, la pensée de Shah Waliyullah a formé des savants qui ont dirigé le djihad afin de libérer le pays, parmi lesquels l'imam Ahmad Irfan, un disciple des fils de Shah Waliyullah qui se distingua par son dynamisme et son dévouement.

L'action de Shah Waliyullah s'inscrivait dans un mouvement revivaliste islamique plus global et faisait suite à l'afflux de savants religieux indiens, persans, maghrébins et subsahariens dans la péninsule arabique au XVIIIe siècle. Lors de son séjour à Médine en 1730-1731, Shah Waliyullah a étudié notamment auprès de Muhammad Hayyat al-Sindi (mort en 1750), savant indien originaire du Sind qui avait également pour élève Mohammad Ibn Abdel-Wahhab, qui allait fonder le courant wahhabite.

Le revivalisme islamique du XVIIIe siècle, dont l'influence sur la doctrine wahhabite se ressent *via* l'importance accordée au *hadith* et une position ambiguë voire hostile à l'égard du soufisme et une lecture littérale des textes, essaimera en Inde tout au long du XIXe siècle. Surtout, il aura une grande influence sur les religieux d'Arabie et notamment Mohamed Ibn Abd al-Wahhab. On voit ainsi que le wahhabisme a été influencé par des religieux indiens confrontés eux-mêmes à la question de la colonisation occidentale.

- **Ahl-e Hadith**

  Ahl-e Hadith, soit le peuple du *hadith*, est un mouvement politico-religieux fondé au début des années 1870 par Siddique Hassan Khan (1832-1890) et Maulana Syed Nazir Hussain (1805-1902) dont l'objectif principal est la réforme religieuse *(islah)*. Comme d'autres mouvements réformistes sunnites, il s'inscrit dans la tradition de Shah Waliullah Dehlavi dont le petit fils, Shah Muhammad Ishag (1782-1846), a été l'enseignant de Nazir Hussain, l'idéologue du groupe[1]. À la fin du XIXe siècle, la principauté de Bhopal devint le principal centre d'Ahl-e Hadith.

  Le *leadershhip* du mouvement appartient à des familles importantes descendant de l'aristocratie Moghole et Awadh, une région princière du nord de l'Inde. Beaucoup de ces familles ont été déclassées par la colonisation britannique de l'Inde, considérées comme la raison de la dislocation sociale et de la décadence de la communauté musulmane. Afin d'unir les musulmans et de faire revivre leur foi, les partisans de Ahl-e Hadith insistèrent sur le retour aux sources originales de leur foi, le Coran et les *hadiths*, dont ils firent un marqueur majeur de leur identité. L'objectif est de restaurer l'islam et de prévenir ce qu'ils considéraient comme des *bid'a,* soit des innovations religieuses blâmables.

  Les partisans de Ahl-e Hadith, qui n'utilisent que le Coran et les *hadiths* comme sources principales du droit, avec les *qiyas* (raisonnement par analogie) et l'*ijmaa* (consensus), ne suivent aucune école de jurisprudence et se considèrent comme *ghayr muqallid* (non conformistes)[2]. Suivre un *madhab* (une école juridique) reviendrait à vénérer son fondateur, or cela est considéré comme une forme d'idolâtrie, et est donc proscrit. Puritains en matière de foi et de pratiques, les adeptes du mouvement condamnent le soufisme (considéré comme une innovation blâmable), ainsi que les pratiques syncrétiques des musulmans de l'Asie du sud, notamment les Barelvis qui sont considérés comme des *moushrikoun* (associationnistes).

  Le principal problème en Asie pour les Ahl-e Hadith est l'associationnisme, expliquant leurs efforts pour promouvoir le *tawhid* (unicité de Dieu). Parmi les pratiques condamnées : les invocations du Prophète ou des saints lors des prières, la supplication des tombes, la célébration de la date de la mort d'un saint, le port d'amulettes et les croyances superstitieuses, la pratique de la magie ou encore la distribution de nourriture lors des festivités. L'orthodoxie des Ahl-e Hadith s'inscrit dans une volonté de purger la religion des emprunts hindous non islamiques qui caractérisent les pratiques de l'islam populaire dans le sous-continent indien.

  Les Ahl-e Hadith ont également adopté certaines pratiques de prière qui leur sont caractéristiques et diffèrent de la tradition hanafite : ils disent *amin* (amen) fort, lèvent les mains lorsqu'ils s'inclinent et disent la *fatiha* à voix haute en même temps que l'imam. Ces pratiques, qui seraient celles de Shah Waliullah, sont à l'origine d'expulsions des Ahl-e Hadith hors des mosquées hanafites. L'animosité contre les Ahl-e hadith est également liée à leur intolérance vis-à-vis de toutes les croyances qui diffèrent des leurs, convaincus qu'ils sont les seuls à pratiquer la vraie foi.

  Jusqu'en 1910, les Ahl-e Hadith sont très engagés dans la réforme religieuse tout en témoignant leur loyauté vis-à-vis du pouvoir britannique. Se transformant peu à peu en un mouvement sectaire,

[1] MEIJER Roel, *Global Salafism. Islam's New Religious Movement,* London, Hurst & Co. Publishers, 2009, p. 463.
[2] *Ibid.*

les Ahl-e Hadith parvinrent néanmoins à gagner en visibilité en tenant des conférences partout en Inde. Ils étaient notamment engagés dans un grand débat public contre les réformistes hindous et les missionnaires chrétiens et ont été très actifs dans le prêche et la publication de pamphlets en ourdou, arabe et perse.

Il existe de nombreuses similarités doctrinales entre le wahhabisme et les Ahl-e Hadith, notamment l'importance accordée à Ibn Taymiyya - dont les écrits ont été traduits en Ourdou par les membres du groupe religieux. Il arrive que des membres d'Ahl-e Hadith rencontrent des wahhabites lors des pèlerinages, lisent leurs livres ou s'associent avec les oulémas arabes qui ont migré à Bhopal. L'influence du wahhabisme est néanmoins niée dans la mesure où les Ahl-e Hadith ne reconnaissent pas le *madhab* d'Ibn Handal et se rattachent à la tradition de Shah Waliyullah[3]. Cette différenciation vis-à-vis des wahhabites permettait aux Ahl-e hadith de ne pas être suspectés d'activisme politique ni de connivence avec la tradition djihadiste de Syed Ahmed Barelvi par les Britanniques, bien qu'il ait existé des liens avec le mouvement wahhabite indien. Nazir Hussain fut même emprisonné car suspecté de liens avec les moudjahidines.

Il faudra attendre les années 1920 pour que se développent de véritables liens avec les wahhabites en Arabie, tissés sur de vieux réseaux de contacts personnels avec le Hedjaz. Ce mouvement s'est accéléré à partir de la décennie 1970-1980 avec l'introduction au Pakistan des idées salafistes d'Arabie saoudite grâce aux migrations et aux étudiants partis étudier à Médine. Après la guerre de 1991, les Saoudiens ont déplacé leur patronage de la Jamaat-e Islami vers les Ahl-e Hadith afin d'affaiblir les Frères.

L'un des principaux maîtres à penser contemporain du mouvement est le cheikh Abdoul Ghaffar Hassan (1913-2007). Né à Umarpur, près de Delhi, il s'est installé au Pakistan en 1947. Lié à la Jamaat-e Islami de 1941 à 1957, il quitte le parti politique pour des raisons idéologiques : alors que la Jamaat prônait l'établissement d'un État islamique par la participation aux élections, le Ahl-e Hadith préférait l'éducation des masses, justifiant le ralliement d'Abdoul Ghaffar à ces derniers. Il crée une école à Faisalabad, et en 1964, est choisi par une délégation saoudienne pour enseigner le *hadith* à l'université islamique de Médine, en remplacement d'al-Albani. Il y enseigne pendant 16 ans et devient très proche d'Ibn Baz. De retour au Pakistan, il poursuit son activité de prêche jusqu'à sa mort.

Aujourd'hui, il existe 17 associations Ahl-e Hadith au Pakistan[4] : six sont politiques, trois djihadistes et les neuf dernières s'investissent dans la gestion des madrassas (écoles coraniques) et l'organisation de prêches. La principale organisation est la Markazi Jamiat Ahl-e hadith. La diversité de ces structures, tant dans la forme que dans l'action, traduisent la fragmentation du mouvement autour de lignes idéologiques, comme la question de la participation aux élections ou au recours au djihad pour promouvoir l'idéologie du groupe.

[3] *Ibid.*
[4] MEIJER Roel, *Global Salafism. Islam's New Religious Movement,* London, Hurst & Co. Publishers, 2009, p. 463.

- **Les déobandis**

Mouvement réformiste indo-pakistanais lié aux oulémas de la Dar al-Ulum (maison des savoirs) situé dans le village de Deoband, dans le nord de l'Inde, les déobandis regroupent plusieurs écoles prônant les mêmes orientations idéologiques. Le mouvement a été fondé en 1867 par des savants proches de la doctrine de Sayyid Ahmad Reza Khan Barelwi. Son objectif est la préservation de l'enseignement et de la foi durant la période où le pays est dirigé par un gouvernement non islamique[5]. Face au colonialisme, les déobandis ont répondu par un retour systématique à toutes les facettes de la tradition islamique pour affirmer leur identité. Les déobandis cherchent à transmettre les bonnes pratiques de l'islam et mettent l'accent sur la responsabilité individuelle. Centré sur l'étude de la loi islamique et des *hadiths*, le mouvement s'inscrit dans la tradition juridique hanafite et encourage la transformation spirituelle à travers un soufisme « sobre »[6]. Offrant une alternative à la religion cérémonielle, Dar al-Ulum a formé des imams, des prêcheurs, des écrivains ainsi que des publicistes de travaux religieux.

En Inde, les écoles déobandies ont acquis un statut proche de celui de l'université d'al-Azhar en Égypte[7]. Après la partition de l'Inde et dans une certaine mesure grâce à l'action du mouvement, l'enseignement religieux s'est développé au Pakistan de façon exponentielle, passant de 150 écoles en 1947 à plus de 2 700 écoles aujourd'hui. En Inde, le nombre d'élèves des institutions religieuses du Penjab est passé de 24 822 en 1960 à 81 134 en 1979 pour atteindre 249 534 élèves en 2001[8]. Ce succès est paradoxalement à l'origine d'une fragilisation des enseignements premiers du mouvement dans le sens où le réseau tentaculaire des madrassas a démultiplié le nombre de professeurs, lesquels, soumis à des contextes et des doctrines différentes, finirent par brouiller les principaux marqueurs idéologiques du mouvement. Ainsi les oulémas en relation avec la doctrine originelle de Deoband sont devenus minoritaires dans le sous-continent indien, préférant se focaliser sur le Pakistan afin de préserver leur tradition alors même que les déobandis étaient initialement opposés à la partition de l'Inde et considéraient le Pakistan comme une entité créée par les forces occidentales.

Bien que l'enseignement originel des déobandis puisse être considéré comme modéré car rattaché à l'école hanafite et tolérant à l'égard de certaines pratiques soufies, de nombreux mouvements plus politiques voire violents en sont issus, du fait de l'influence de l'environnement politique proche sur les écoles déobandies. Si le courant apolitique des déobandis s'est concrétisé dans les années 1920 avec le mouvement transnational de la Jamaat-e Islami, son *alter ego* politique s'est incarné dans le parti pakistanais Jamiatul Ulama-i Islam tandis que sa branche djihadiste a pris la forme du mouvement Taliban.

En dépit de son influence incontestable sur de nombreux mouvements islamistes indo-pakistanais, les déobandis cultivent une différence avec d'autres groupes de l'islam moderne de l'Asie du sud comme les Barelvis et les Ahl-i Hadith, qui ont émergé à la même période. Bien que ces trois écoles partagent les mêmes références que sont le *hadith* et le Coran, elles diffèrent dans leurs interprétations des sources religieuses. Les Barelvis affirment l'autorité du Prophète mais aussi

[5] ZAMAN, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change,* Princeton Studies in Muslim Politics, 2007.
[6] *Ibid.*
[7] Deobandis, The Oxford Dictionnary of Islam.
[8] *Ibid.*

de ses compagnons et des saints qu'ils considèrent comme des véhicules de médiation entre Dieu et les humains. Or, c'est contre cet islam qui vénère les sanctuaires et les tombeaux que les déobandis ont axé leurs prêches. En outre, à l'inverse des Ahl-e Hadith, les déobandis tolèrent le soufisme. En réponse, les Ahl-e Hadith accusent le mouvement religieux du nord de l'Inde de *shirk* (associationnisme) et d'être des adorateurs de tombes[9].

- **Le Tabligh**

  Fondée en 1927 en Inde britannique par le lettré Maulana Muhammad Ilyas, la Jamaat-e Tabligh (Société pour la Propagation de l'Islam) est l'un des principaux groupements islamiques planétaires, dont l'influence a pu être mesurée en 1984 lors d'un rassemblement à Lahore qui attira près d'un million de participants venus de 90 pays[10]. Principalement tournée vers le prêche et la réislamisation des masses, la Jamaat-e Tabligh est devenue un mouvement de masse grâce à son approche du haut vers le bas qui promeut un islam compréhensible par le plus grand nombre et qui récuse l'élitisme de l'*establishment* religieux.

  La vocation de l'organisation s'explique par sa genèse et l'histoire de son fondateur, Muhammad Ilyas, qui inscrit son action dans les pas de son père, Muhammad Ilyas, né en 1885 dans la ville indienne de Khandhela. Il y passe son enfance ainsi qu'à Nizamuddin, villes qui devinrent plus tard les centres religieux du mouvement. Le père d'Ilyas se met à prêcher par hasard, un jour où il cherchait des coreligionnaires pour faire les prières. Ne trouvant que des journaliers agricoles mewatis, un groupe musulman indien superficiellement islamisé aux pratiques et croyances imbibées de syncrétisme, il leur apprend la prière et le Coran en les rémunérant. C'est ainsi qu'il fonde une madrassa[11]. Il transmet ensuite cet intérêt pour l'enseignement de l'islam à des personnes humbles et à son fils, qui le systématise en créant un mouvement piétiste. Mais contrairement aux oulémas, férus d'exégèse coranique dans un milieu fermé sur lui-même, Ilyas prône le prêche auprès des masses ignorantes délaissées par les institutions religieuses et soumises au contrôle d'un gouvernement britannique impie. C'est après un pèlerinage à La Mecque en 1926 qu'Ilyas décide d'élargir la portée de son enseignement et de partir sur les routes pour réislamiser les masses égarées.

  Resté à l'écart de la politique, Ilyas s'est pourtant engagé dans le djihad contre les Britanniques. En 1938, lors de son dernier pèlerinage à La Mecque, Ilyas rencontre les autorités saoudiennes et leur propose de prêcher dans les deux villes saintes où affluent tous les croyants du monde. Elles refusent par peur que cette action de prédication ne devienne politique. Cet épisode a eu deux incidences sur la pensée d'Ilyas. La première est la distinction qu'il fait désormais entre religion et politique : n'ayant aucune velléité de conquête du pouvoir, il considérait qu'« *aucun acte religieux ne peut surgir de la contrainte* »[12]. La seconde est la volonté de reconquérir la Oumma par le bas : s'il n'est pas possible de recevoir les croyants en s'installant à Médine, alors il ira auprès de tous les croyants. Si jusqu'à la mort d'Ilyas le mouvement reste principalement indien, il devient international à partir des années 1950, se propageant d'abord au Moyen-Orient et en Afrique orientale, puis en Afrique occidentale et en Occident à partir des années 60.

[9] MEIJER, Roel, *op.cit.*
[10] KEPEL Gilles, *Les Banlieues de l'Islam : naissance d'une religion en France,* Paris, Édition du Point, 1987.
[11] *Ibid.*
[12] AN-NADWI Abul-Hassan Ali, *Vie et mission de Mawlana Mohammad Ilyas,* Al-Bustane.

Ayant suivi un cursus religieux à Gungoh et dans les écoles du mouvement Déobandi, Ilyas étudie les dits du Prophète, les récits de son existence et les *hadiths*, qu'il transmet aux populations mewatis comme le Prophète prêchant auprès des Bédouins. Son apostolat connaît un vif succès en raison de la simplicité du message et de l'intensité de son investissement personnel. Considérant que chaque musulman porte la foi en lui mais que cette dernière peut être obstruée par des facteurs externes, Ilyas posa les six principes du mouvement tabligh : la confession de foi, la prière, l'acquisition de la connaissance de Dieu et sa remémoration, le respect de chaque musulman, la sincérité de l'intention et le fait de donner de son temps pour la prédication[13]. Ces principes doivent permettre à chaque croyant de révéler la lumière de la foi qui est en eux. Si les deux premiers principes relèvent des piliers de l'islam, les quatre suivants « apportent plus rapidement un changement total dans la vie d'un musulman en l'aidant à accomplir fidèlement ses devoirs religieux »[14].

Les tablighis tentent d'islamiser tous les aspects de la vie quotidienne en faisant du Prophète un modèle à imiter : toutes les actions, fussent-elles anodines, sont soumises à la sanction divine. L'application de la lettre du Coran va très loin dans la mesure où, pour les tablighis, il ne suffit pas d'être musulman mais il faut également le paraître, en imitant notamment les habitudes vestimentaires du Prophète (port de la barbe, djellaba de couleur claire et autres) qui ne peuvent qu'avoir l'aval divin. L'application de la lettre du Coran revêt un caractère primordial au point que cela en devient une spécificité du mouvement. Au contraire d'une interprétation islamique largement courante, ils considèrent qu'il n'est pas possible de reporter la prière, fut-ce pour le djihad, et que le premier acte de foi est de dire la *chahada* (profession de foi) en arabe et uniquement en arabe.

Pour les tablighis, chaque prière efface les péchés commis depuis la prière qui précède, et comme une prière collective vaut 27 fois plus qu'une prière individuelle[15], il y a une nécessité absolue d'effectuer la prière collectivement. En se fondant sur le *hadith* suivant : « Le musulman ne peut être un bon musulman s'il est seul », le mouvement garde par la pratique collective de la prière une emprise sur le groupe.

Le troisième pilier (la remémoration) réside dans le *dhikr*, soit la répétition des attributs et des noms de dieu. Ils récitent 100 fois par jour trois petites prières en arabe, le matin et le soir. La vie quotidienne du croyant est ainsi placée sous la surveillance divine continue. En outre, le *dhikr* oblige les adeptes à apprendre l'arabe, considéré comme la langue unique de la religion. C'est notamment grâce aux tablighis que de nombreux immigrés maghrébins venus en France apprirent l'arabe. Le cinquième pilier (sincérité de l'intention) repose sur l'idée qu'il faut pratiquer l'islam en vue de plaire à Dieu, et non pour quelque raison mondaine. Ce principe est le fer de lance des tablighis contre un *establishment* religieux qui se plaît à vanter sa connaissance de l'islam et qui voit le mouvement de prédication avec mépris car destiné aux illettrés.

Enfin, le dernier principe des tablighis (donner de son temps pour la prédication), qui est à l'origine de l'implantation mondiale du mouvement, fait probablement la singularité de l'action du groupe. Tout tablighi a le devoir de prêcher le message avec un objectif double : réislamiser et recruter

[13] KEPEL Gilles, *op. cit.*
[14] AN-NADWI, *op. cit.*.
[15] KEPEL Gilles, *op. cit.*

de nouveaux adeptes, lesquels iront à leur tour porter le message tablighi auprès des croyants. L'activité de prédication itinérante est codifiée, avec la petite sortie, qui consiste par exemple à aller dans une mosquée ou dans un centre de formation, et la grande sortie, qui mène les tablighis sur les routes de France et d'Europe pendant des semaines voire des mois.

- **La Jamaat-e Islami**
  Parti religieux fondé en Inde britannique en 1941 par Mawlana Abu Ala Mawdudi (1903-1979), la Jamaat-e Islami (Société islamique) a pour objectif de réformer la société, en accord avec les impératifs de la foi.

Sayyid Abul Ala Mawdudi
1903-1979

Théologien pakistanais, Mawdudi est connu pour son œuvre *Tafhim al Qu'ran* (la signification du Coran) qu'il commence à écrire en 1942. Il a grandement travaillé sur le concept d'État Islamique en en détaillant toutes les caractéristiques. Cela l'a amené à critiquer la Ligue Musulmane dans la mesure où il voulait davantage faire du Pakistan un État refuge pour les musulmans indiens qu'un État exclusivement islamique dont le socle législatif aurait été la charia.

En 1941, il crée le parti politique Jamaat-Islami d'idéologie fériste promouvant la création d'un État islamique et l'opposition aux institutions démocratiques. En 1948, il sera incarcéré en raison d'une *fatwa* appelant au djihad dans la région du Cachemire avant d'être condamné à mort en 1953 pour sa campagne contre les Ahmadiyya, un courant hétérodoxe de l'islam.

Le parti de Mawdudi, très ancré localement au Pakistan où il est connu pour son travail de terrain, des campus universitaires aux actions humanitaires, est apprécié par la population. Il se présenta à plusieurs élections et connut un certain succès, notamment en 2002 lorsqu'une coalition parvint à remporter 63 sièges sur les 342 sièges que compte la chambre basse du Parlement.

Mawdudi considère que l'Islam est une religion englobante à l'image du communisme : l'État musulman régissant tous les aspects de la vie dans la société, il n'y a par conséquent pas d'espace privé. Le djihad doit être mené partout où la loi de Dieu n'est pas respectée. Prônant la discrimination entre les musulmans et les non musulmans, Mawdudi souhaite appliquer la Jizya, un impôt dont doivent s'acquitter les non musulmans contre la protection de l'État.

Les idées de Mawdudi trouvèrent un grand écho, influençant de grandes références de l'islamisme comme Hassan al-Banna, Sayyid Qutb et Abdullah Azzam, l'un des théoriciens du djihad afghan. En outre, Ruhollah Khomeini, le *leader* de la révolution islamique iranienne en 1979, traduisit ses ouvrages. Son parti Jamaat-Islami (JI) eut des résonances au Bengladesh et au Sri Lanka, et influença les Frères musulmans. Mawdudi meurt en 1979 aux États-Unis après son hospitalisation à Buffalo.

Le parti tire son inspiration du Prophète et des premières communautés musulmanes, considérées comme les plus proches du message divin. Appelant à la réforme morale et à l'action politique, la Jamaat-e Islami ne s'intéresse guère aux questions relatives au nationalisme ni aux frontières nationales dans la mesure où l'islam est considéré comme une religion universelle qui ne saurait s'attacher à un peuple ni un pays particulier. La Jamaat offre ainsi une alternative aux confréries soufies et se propose de créer une élite musulmane lettrée et dévote pour conduire les masses vers la renaissance de l'islam.

Bien qu'il s'agisse d'un parti religieux, la Jamaat n'est pas restée à l'écart de l'activité politique au Pakistan. Opposé à la création d'un Pakistan indépendant, Mawdudi est rattrapé par la réalité politique et concentre son action sur le pays des purs de 1947 jusqu'à sa retraite en 1972. En 1953, la Jamaat mène une violente campagne contre la secte Ahmadiyya qui fait deux mille morts. Dans la majorité des deux décennies suivantes, le parti reste la voix des oulémas et participe à la politique de l'opposition bien qu'il soutienne les guerres contre l'Inde de 1965 et de 1971. Après le renversement de Zulfikar Ali Bhutto en 1977, la Jamaat apporte son soutien au programme d'islamisation du général Zia ul-Haq tout en s'opposant à sa politique visant à interdire les syndicats étudiants[16]. Les membres de la Jamaat soutiennent également Saddam Hussein durant la guerre du Golfe. Active lors des élections, la Jamaat a parrainé certains projets de loi au Sénat pakistanais avec un succès mitigé. Le mouvement est aujourd'hui toujours actif dans son effort visant à réformer la société en accord avec les principes du droit islamique.

Sayyid Abu Ala Mawdudi (1903-1979) est l'un des penseurs islamistes le plus influent du XXe siècle ayant une longue carrière de journaliste, d'exégète du Coran et d'activiste politique. Entre 1924 et 1927, il a fondé *Al-Jamia*, le journal de la Jamiyyat Ulama-i-Hind, organisation politique des déobandis. Mawdudi en est cependant venu à s'opposer au *leader* de la Jamiyya en raison des positions nationalistes de ce dernier. En outre, Mawdudi s'est également opposé à la Ligue Musulmane – organisation politique qui militait pour la création du Pakistan et qui compte parmi ses figures de proue Mohamed Iqbal – considérant que l'éducation occidentale des *leaders* de ce parti était foncièrement anti-islamique et les empêchait de créer un État islamique. Pour Mawdudi, le nationalisme ne pouvait être qu'une négation de l'Islam[17].

En raison de l'absence de mouvements panislamiques en Inde, Mawdudi s'est inspiré de la Société des Frères musulmans pour créer la Jamaat-e Islami en 1941, une communauté de « gens de vertu » qui pourrait garantir un véritable changement politique durable. Malgré son opposition vis-à-vis de l'État pakistanais naissant, il s'y installe dès 1947 et y joue un rôle majeur dans la construction du débat public autour de l'État islamique[18].

Ayant étroitement collaboré avec les savants religieux revendiquant une constitution islamique pour le pays, le parti de Mawdudi s'est distingué en prenant part à l'une des toutes premières tentatives de collaboration entre islamistes et oulémas. Cette expérience sera revisitée en Egypte ainsi que dans d'autres pays, où les nombreux ouvrages de Mawdudi, notamment les six volumes de son commentaire du Coran, connaissent un succès important et influencent de nombreux cercles islamistes.

[16] *Jama'at-i Islami,* Encyclopedia Britannica.
[17] *Ibid.*
[18] *Muslim Brotherhood and Jama'at-i Islami,* Pew Research Center, 2010.

L'internationalisation du parti est liée aux diverses partitions de la péninsule indienne, d'abord entre l'Inde et le Pakistan, puis entre le Pakistan et le Bangladesh. Principal mouvement islamiste en Asie du sud, la Jamaat a essaimé dans le sillage des diasporas issues du monde indien, notamment au Royaume-Uni où elle est très présente. Cela s'explique par le fait que les deux tiers des musulmans du royaume viennent d'Asie du sud[19]. L'expansion de la Jamaat en Europe est assez semblable à la trajectoire des Frères musulmans en raison d'importantes proximités idéologiques, Mawdudi ayant notamment été inspiré par Hassan al-Banna, le fondateur des Frères musulmans.

La première manifestation de la Jamaat en Europe a lieu dans les années 1960 avec la création du UK Islamic Mission[20], affilié à Dawatul Islam. Ces groupes, qui existent toujours aujourd'hui, promeuvent une éducation islamique en mettant l'accent sur les penseurs du mouvement. Il existe cependant, comme pour les Frères musulmans, un fossé générationnel entre les anciennes générations d'adeptes de la Jamaat en Europe, fortement attachées aux fondements idéologiques du groupe soulignant la nécessité d'établir un système politique islamique, et les jeunes générations, en particulier celles qui ont grandi au Royaume-Uni et en Europe, et qui ont essayé de s'éloigner des positions doctrinales du groupe comme elles sont détaillées dans les écrits de Mawdudi et dans une moindre mesure, de Hassan al-Banna.

Ainsi, deux groupes présents au Royaume-Uni et inspirés à l'origine par la Jamaat – The Islamic Society of Great Britain et son association de jeunes, la Young Muslims UK – sont-ils aujourd'hui, dans une certaine mesure, les rivaux de la Jamaat. Ces nouvelles organisations s'efforcent de promouvoir un islam britannique distinct qui associe un engagement civique classique à une identité musulmane qui se veut publique, affirmée et confiante.

3. La modernisation institutionnelle inaboutie

La colonisation occidentale – considérée comme une occupation – et plus largement la diffusion des idées occidentales, est à l'origine d'une vive réaction intellectuelle dans le monde musulman au XIXe siècle et au début du XXe siècle. Comment avait-il pu atteindre un tel état de soumission et de faiblesse ? La réaction dans les territoires musulmans prend deux formes : l'une, islamique, en appelle à un retour au modèle du Prophète pour dépasser les rigidités doctrinales et la tradition immobile afin de réinventer un islam dynamique, raisonnable et capable d'intégrer les leçons de la modernité européenne (notamment scientifique) sans se renier. La deuxième, plus institutionnelle, émane directement de pouvoirs innovateurs qui cherchent à moderniser les sociétés et les systèmes politiques arabes en s'inspirant de l'Occident pour parvenir, à terme, à rivaliser avec ce dernier. Les principaux tenants de ce mouvement au XIXe siècle sont Mohamed Ali (1760-1849) en Égypte, qui lança une série de réformes visant à moderniser le pays, Abdülmecid Ier dans l'Empire ottoman (1823-1861) et Mohamed Bey (1811-1859) en Tunisie. On peut considérer que les mouvements lancés par Atatürk voire le parti Baas au XXe siècle sont les héritiers de ces premiers mouvements réformistes non islamiques.

[19] *Muslim Brotherhood and Jama'at-i Islami,* Pew Research Center, 2010.
[20] *Ibid.*

Sous l'impulsion d'Abdülmecid Ier, l'Empire ottoman a connu d'importantes réformes durant le XIXe, comme pour anticiper la menace occidentale et les futures guerres d'invasion. Ainsi la Sublime Porte met-elle en place entre 1839 et 1876 une grande série de réformes (les *tanzimats*, ou réorganisation) afin de moderniser l'État, le corpus juridique, l'administration, l'enseignement ou encore la citoyenneté (création de la citoyenneté ottomane en 1869 en vue de rattacher l'empire à une nation et non plus seulement à une dynastie), en s'inspirant largement de la pensée occidentale et en faisant venir des technocrates européens pour diriger les réformes. En 1876 la première Constitution ottomane est octroyée, instaurant une monarchie constitutionnelle, bien qu'elle fût abolie deux ans plus tard. En Tunisie, alors indirectement rattachée à la Sublime Porte, Mohamed Bey accorde une Constitution en 1861, se fondant sur l'idée de séparation des pouvoirs. Ce mouvement de réforme a également son pendant dans le monde musulman non ottoman, notamment avec la *nahda* (renaissance) culturelle portée par des intellectuels comme Boutros al-Boustani ou Khalil Jibran.

Ces réformes changent profondément la nature de l'État ottoman et sont similaires aux processus alors à l'œuvre sur le continent européen ayant favorisé l'émergence des nations et la mise en place d'institutions libérales (ce terme recouvrant à l'époque l'idée d'un pouvoir constitutionnel basé sur le suffrage censitaire puis universel).

Gardons à l'esprit que les réformes mises en place le furent en réaction à l'essor de la domination intellectuelle et militaire de l'Occident. Les transformations qui affectaient alors l'islam étaient en lien avec les évolutions sociétales et l'importation d'institutions européennes. Le renouveau moderne de l'islam à la fin du XIXe et du début du XXe siècle s'inscrit ainsi dans des dynamiques endogènes de réponse au défi du regard occidental sur l'Orient, entre acculturation et fidélité à soi, entre rupture et continuité. L'islam s'est modernisé en ébranlant les consensus des oulémas et en s'éloignant du savoir religieux institutionnalisé, avec une redéfinition de la loi, de la tradition et de la morale.

4. Le réformisme comme l'entrée de l'islam dans la modernité

Si certains veulent moderniser l'État et son administration, d'autres s'efforcent de moderniser la religion et son enseignement. Précurseur en la matière, Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) a ouvert la voie à d'autres penseurs comme Mohamed Abduh (1849-1905) et Rachid Rida (1865-1935), considérés comme deux acteurs de premier plan par l'historiographie occidentale. Le renouveau réformiste concerne en premier lieu les modes de transmission du savoir religieux institutionnalisé, avec une opposition entre les oulémas de formation traditionnelle et une nouvelle élite formée dans les universités installées par les *tanzimats*, amenant à une modernisation de la transmission du savoir religieux avec la mise en place de cursus universitaires diplômants. La religion sort alors de la scolastique traditionnelle des oulémas et intègre le débat intellectuel. Ce mouvement s'accompagne de la remise en cause des maîtres théologiques de la première heure sur lesquels s'appuyaient les oulémas traditionnels, que les réformistes ne considèrent pas comme infaillibles. Cette remise en cause se fait par le biais de l'*ijtihad* (effort d'interprétation) comme « machine de guerre contre toute monopolisation de l'autorité interprétative »[21] pour que tous les croyants aient un égal accès à la vérité divine. « La voix de l'islam sort des cercles du savoir religieux, c'est peut-être en cela que

[21] PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie : essai sur la modernité musulmane,* 2010.

réside l'une des principales révolutions modernes de l'islam : la référence islamique est désormais ouverte à toutes les appropriations »[22]. Cette remise en cause des oulémas a pour corollaire la crise de légitimité des pouvoirs en place à l'époque et s'accompagne d'une remise en cause plus globale des écoles juridiques, considérées comme intellectuellement sclérosées, immobiles et enfermées dans d'étroites obédiences liées à des rites juridiques.

Le réformisme présente deux volets : d'une part, le retour vers un islam littéraliste et de raison (on voit ici l'influence que Descartes a pu avoir), débarrassé de ses attributs populaires et superstitieux ; et, de l'autre, une tentative d'appropriation de la modernité de l'Occident. Il est à cet égard intéressant de rappeler qu'à l'époque le terme de « civilisation » était utilisé en lieu et place du terme « modernité » par les réformistes, lesquels témoignaient d'une véritable violence à l'égard de leur culture, qualifiée qu'obscurantiste, alors même que l'Occident était présenté par eux comme le lieu le plus abouti de la civilisation. C'est là un paradoxe intéressant : l'islam des modernistes est une réaction à l'expansionnisme intellectuel de l'Occident mais a admiré les outils conceptuels qui en ont fait son succès.

Grâce à la multiplicité des débats entre réformistes et anciens à la fin du XIXe siècle, les discussions théologiques passent des écoles coraniques scolastiques vers l'espace public : les articles de presse remplacent les traités théologiques et les conférences remplacent les prêches. Ces débats s'inscrivent dans le contexte de la supériorité technologique de l'Occident et de l'impression de déclin des sociétés musulmanes. Ainsi, l'*islah* (la réforme religieuse) est-elle mise au service de la renaissance des sociétés. « L'étude de la Tradition du Prophète est désormais mise au service d'une reconstruction sociale et morale du monde musulman qui fut d'abord l'ambition d'une confrérie réformée (au XVIIIe siècle au Hedjaz) avant de devenir celle des clercs réformistes salafistes urbains dans les dernières décennies du XIXe siècle »[23].

Deux axes structurent cette entreprise réformiste : la relecture de la Sunna qui fonde l'autorité renouvelée de la figure du Prophète, modèle et guide de la communauté ; et l'affirmation de la cohérence et de la rationalité du message révélé. La pierre d'achoppement de la pensée réformiste est la raison : parce que l'islam est une religion de raison, la cohérence de son message est évidente. Cette vision fut défendue par le réformiste Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) lorsque ce dernier se trouvait à Paris. Ernest Renan (1823-1892) avait alors estimé, lors d'une conférence intitulée « *L'islamisme et la science* » donnée à la Sorbonne, que l'Islam n'était pas compatible avec la raison, ni donc avec la démocratie.

[22] PICAUDOU Nadine, *op.cit.*
[23] *Ibid.*

Jamal al-Din al-Afghani
1838-1897

Originaire de Perse et probablement chiite, al-Afghani a étudié dans la ville sainte chiite de Kerbala. Cependant il cherchera à cacher ses origines nationales et religieuses pour que son message politique parvienne à tous les musulmans, lesquels sont majoritairement sunnites.

Philosophe, écrivain, orateur et journaliste qui a dédié sa vie au revivalisme islamique, il est le premier à prôner un islam politique pour faire face à l'Empire ottoman et à la colonisation européenne. Il est le père de l'anticolonialisme musulman et de l'islam politique au XIXe siècle.

Cependant al-Afghani a peu écrit, préférant à cela l'activisme politique et les discours publics. Considéré comme un agitateur, il eut des rapports délicats avec les pouvoirs musulmans.

Selon al-Afghani, les raisons de la crise du monde musulman se trouvent dans la décadence et la léthargie des pays musulmans, le contrôle politique et économique des puissances colonisatrices, et la diffusion de l'athéisme et de la pensée darwiniste. D'où la nécessité d'un revivalisme islamique pour enrayer la crise, ce qui passe par la pensée (fin du fatalisme) et l'action (allant jusqu'à l'assassinat politique).

En dépit de son opposition à l'Occident, al-Afghani acceptait certains éléments de la modernité européenne, notamment les normes relatives à la transmission du savoir (Université moderne), l'utilisation de la presse et de l'imprimerie pour diffuser les idées, le développement de la science moderne pour expliquer le monde.

Al-Afghani qui a vécu au Caire et à Alexandrie où sa pensée a fait de nombreux émules, était également franc-maçon car il considérait que ce statut permettait de résister à l'autorité des rois et des papes qui combattaient le savoir et la liberté.

Objectif politique d'al-Afghani : créer un grand califat comprenant tous les pays musulmans (chiites compris) pour bloquer l'expansionnisme européen et rendre sa gloire à l'islam.

Ce à quoi Jamal al-Din al-Afghani répondit que l'islam n'était en rien différent du christianisme, et qu'il pouvait de la même façon outrepasser les pesanteurs et les conservatismes de l'histoire, et faire usage de raison pour s'inscrire dans la modernité de son temps. L'islam est rationnel dans ses dogmes et raisonnable dans ses exigences. L'importance accordée à la raison se retrouve dans le développement de l'éducation moderne, qui ne doit plus se contenter de transmettre le *'ilm* (le savoir scolastique), mais la *ma'arifa* (la connaissance).

L'arrivée de l'islam dans l'espace public est corollaire à sa politisation et présuppose une objectivation du religieux et de nouveaux modes d'inscription du divin dans le social. C'est l'époque où l'islam se mue en une idéologie, laquelle soutient que l'islam doit prétendre à la normativité pour sortir les arabo-musulmans du déclin.

Cependant, « le référent islamique se réduit peu à peu à un répertoire simplifié de l'action collective ancrée dans la défense de l'intégrité de soi »[24], qui se retrouve aujourd'hui dans la pensée des Frères musulmans et des salafistes. C'est ainsi que « le fondamentalisme, réponse à toutes les crises de la tradition religieuse, est au cœur des reformulations modernes de l'islam »[25]. Il convient néanmoins de nuancer la portée du réformisme islamique, qui était moins un sentiment largement diffusé que le fait d'érudits et de penseurs se donnant pour objectif de réveiller la Oumma (communauté des croyants). Ce n'est que dans les années 1930, avec le développement d'une organisation de masse, la Société des Frères musulmans, que l'islam politique sort des cercles intellectuels pour toucher le plus grand nombre.

5. La redéfinition du califat et de la charia au XIXe siècle

La politisation de l'islam au XIXe siècle a été enrichie de concepts issus des évolutions de l'Empire ottoman et qui sont aujourd'hui parmi les piliers du fondamentalisme islamique, notamment le califat comme objectif politique et la charia comme cadre constitutionnel de l'État islamique.

La charia a pour la première fois été considérée comme un cadre constitutionnalisant de l'État par les Jeunes-Ottomans au milieu du XIXe siècle. Ces derniers, inspirés par Montesquieu, cherchaient à créer un État moderne où la séparation des pouvoirs serait garantie par un conseil dont le but était autant de conseiller que de contrôler le souverain afin de garantir la liberté des citoyens, avec la charia comme Constitution. On pourrait qualifier cela de constitutionnalisme islamique. Jusqu'alors, la charia (qui signifie « voie », « cheminement ») désignait l'ensemble des normes, règles doctrinales, sociales et cultuelles édictées par la révélation. Il s'agissait de l'esprit du message prophétique donc très éloigné de la formalisation qui caractérise la loi et la Constitution. Après l'échec des Jeunes-Ottomans de faire de la charia le cadre constitutionnel de l'État ottoman, la vision de la charia comme texte juridique majeur voire constitutionnel est réapparue dans les années 1930, tant auprès de juristes que d'intellectuels islamistes. S'il est évident que les Jeunes-Ottomans n'ont que peu à voir avec les réformistes islamiques de la fin du XIXe siècle, on voit aisément comment certaines idées naissent avant de se s'autonomiser et d'intégrer de nouveaux corpus idéologiques. Pour autant, il convient de voir l'émergence de l'idée de charia comme source constitutionnelle avec nuance. Pour le réformiste égyptien Mohamed Abdou (1849-1905), la charia n'a pas vocation législative mais doit « insuffler un esprit de charité et suppléer les éventuelles faiblesses de la raison ».

[24] PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie : essai sur la modernité musulmane,* 2010.
[25] *Ibid.*

Mohamed Abdou
1849-1905

Égyptien originaire d'une famille modeste, Mohamed Abdou a été formé à l'université al-Azhar dont le manque de rigueur le déçoit. Journaliste, universitaire, auteur, juge, éditeur et grand mufti d'Égypte, Mohamed Abdou est l'un des principaux représentants du réformisme islamique en Égypte.

Il rencontra al-Afghani en 1870 au Caire. Se liant d'amitié avec l'érudit persan, il rédigea le corps de doctrine qui caractérisait la pensée des deux hommes. Devenus dangereux pour les autorités britanniques, al-Afghani et Abdou furent exilés à Paris où ils fondèrent en 1884 la revue *al-Urwa al-Wuthqa* (« Le lien indissoluble »). Selon ces deux auteurs, les raisons de l'infériorité du monde musulman par rapport à l'Occident sont le manque de dynamisme des élites intellectuelles, les superstitions qui auraient perverti la religion, ainsi que l'ignorance des sciences et techniques modernes. Progressiste convaincu, il défendit les chrétiens et fit un commentaire rationaliste du Coran.

Pour répondre à ces défis, Mohamed Abdou préconisait l'éducation des masses, l'abandon des innovations religieuses, le rapprochement entre les écoles juridiques islamiques. La raison scientifique et la foi ne sont pas considérées comme contraires, mais complémentaires.

Mohamed Abdou eut un rapport ambivalent vis-à-vis de l'Occident : d'une part il était critique des puissances européennes en raison de la colonisation, de l'autre il était admirateur des valeurs de la Révolution et de la culture française, convaincu qu'un rapprochement entre Orient et Occident serait bénéfique à tous.

L'émergence du concept d'un califat panislamique comme entité politique rassemblant tous les musulmans a peu à peu émergé à la fin du XVIIIe siècle et s'est développée au siècle suivant dans l'Empire ottoman. Jusqu'alors, le calife ottoman se considérait simplement comme l'égal du calife moghol et ne prétendait pas à la souveraineté sur tous les musulmans. Or, dans le cadre de l'extension de la Russie en Asie centrale et de l'empire britannique en Inde, les musulmans de ces régions ont sollicité l'aide de la Sublime Porte, donnant ainsi une légitimité nouvelle au calife ainsi qu'un levier d'influence considérable. Cela transparaît notamment dans le traité de 1912 entre l'Empire ottoman et l'Italie qui consacre la colonisation de la Libye, mais où le pouvoir ottoman conserve le droit d'envoyer des *qadis* (juges) pour juger les musulmans, désormais considérés comme relevant spirituellement de l'autorité du calife. Cette idée du califat a notamment été développée par Jamal al-Din al-Afghani. La solution proposée est la création d'un califat comprenant tous les pays musulmans (chiites compris) afin de bloquer l'expansionnisme européen et rendre sa gloire à l'islam. D'autres penseurs ont également développé le concept d'un califat arabe, comme le réformiste syrien Abderrahman al-Kawakibi (1855-1902), selon lequel seul un califat arabe (considéré comme une race supérieure) permettrait de revitaliser un islam « souillé » par les Ottomans.

On voit ainsi comment l'idée de constitutionnalisation de la charia et la volonté de réinventer un califat musulman ont contribué à la mutation du pouvoir traditionnel vers l'idée d'État moderne. Mais, il faut le noter à ce stade de la réflexion, les concepts occidentaux sont encore présents, même s'il s'agit de les islamiser.

CHAPITRE II

LE WAHHABISME ET LE FRÉRISME, LES DEUX PRINCIPALES IDÉOLOGIES ISLAMISTES

Les idéologies wahhabite et fériste, en dépit de grandes divergences théologiques et d'un antagonisme de plus en plus marqué depuis les années 1990, partagent des ambitions communes qu'elles tendent à réaliser selon des solutions différentes.

Parmi les éléments que les deux courants ont en partage, on note l'importance accordée à la charia. Horizon à atteindre pour les Frères, qui favorisent l'esprit plutôt que la lettre, les wahhabites considèrent de leur côté que la charia trouve sa source dans le Coran et les *hadiths*, les propos rapportés du Prophète et qu'elle est d'application immédiate. Les deux courants ont une relation commune de méfiance voire d'hostilité vis-à-vis de l'Occident. Bien que cette défiance prenne des formes diverses, de la radicalité meurtrière des salafo-djihadistes aux Frères européens qui cultivent l'entre-soi, l'Occident est toujours considéré comme suspect. Enfin, le retour aux pratiques de l'islam considéré comme celui des origines est au fondement du wahhabisme et du frérisme. La différence est que les wahhabites ont une vision théologique et hanbalite de cet islam premier, là où les Frères mettent en avant la justice sociale et la bonne gouvernance qui aurait prévalu en ces temps anciens.

1. Hassan al-Banna, père de la Société des Frères musulmans

La pensée de Hassan al-Banna, en ce qu'elle a de constant, pourrait se résumer ainsi : être musulman, c'est islamiser la vie, les institutions, les structures. L'islam est érigé en système global de vie. Au contraire des clercs ou des intellectuels musulmans enfermés dans des débats scolastiques, l'islam des Frères se veut populaire, l'islam de tous. Ce qui peut être perçu par le public occidental comme un islam intégriste est simplement considéré comme un « islam conséquent »[26] par les Frères.

Pour Hassan al-Banna, la survenue de l'État islamique est moins liée à un pouvoir appliquant les préceptes de l'islam qu'à une islamisation qui partirait de l'individu, avant de se propager vers la famille puis vers la société dans son ensemble. Alors, l'État islamique adviendra de lui-même. Cela explique l'importance donnée par Hassan al-Banna à la vie associative islamique (clubs de sports, société de femmes, colonies de vacances et autres), qui en prenant en charge l'individu à tous les stades de sa vie lui permet de vivre dans un monde dont le repère central est l'Islam.

Hassan al-Banna a écrit que « l'islam dans lequel croient les Frères musulmans voit dans le pouvoir politique l'un de ses piliers. Car l'islam est à la fois l'injonction et l'exécution, tout comme il est la législation et l'enseignement, la loi et le tribunal, pas l'un sans l'autre »[27]. Dès lors, la politique est considérée comme l'une des racines de la foi, car elle permet l'application des préceptes et lois issus du Coran. Il n'est pas de société islamique sans tribunaux, écoles, ou gouvernement islamique. Vivre l'islam et l'islam comme politique sont ainsi indissociables pour Hassan al-Banna. Pour autant, ce qui semble être les deux faces d'une même pièce relève d'un postulat théorique, dont l'application effective reste contingente des besoins de chaque époque. Les Frères musulmans en Europe concentrent la majeure partie de leurs forces sur la partie « vivre l'islam », au travers d'associations pour créer une communauté musulmane européenne unie, tandis que les Frères des

[26] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982),* Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).
[27] *Ibid.*

pays musulmans combinent le volet associatif au volet politique, et cherchent à prendre le pouvoir directement ou indirectement. Si les deux tendances sont porteuses du même message, on voit comment l'application de la doctrine en un lieu donné varie selon les nécessités de l'époque.

Ce premier moment de l'islam politique réunit ainsi les éléments constitutifs d'une dynamique promise à un grand avenir. En reliant le politique et le culturel, les relations internationales et le symbole vestimentaire, le discours des Frères musulmans fournit, en premier lieu, une vision idéologique intelligible pour tous les groupes sociaux. Il se caractérise d'abord par la cohérence d'une explication mono-causale propre aux idéologies politiques modernes, puisque toutes les tares de la société égyptienne par exemple ont été imputées à une cause exclusive : l'action dissolvante des puissances européennes, en particulier à travers leurs multiples agents d'influence en terre musulmane (missions chrétiennes, Franc-maçonnerie, institutions libérales). Pour les Frères, seul l'islam comme « système total » peut restaurer la grandeur de la Oumma et faire obstacle à l'application d'un programme de décadence méthodiquement pensé par les élites européennes et minutieusement appliqué par celles-ci aux peuples de l'Orient. Pour cela, il convient, selon Hassan al-Banna, de réactiver les dispositions divines du Coran et de la Sunna et d'appliquer la loi religieuse à tous les secteurs de l'existence. Décontextualisé et idéalisé pour les besoins de la cause, cet islam intangible, « applicable en tout temps et en tout lieu », incarné par les « pieux ancêtres » (« salaf ») devient la « solution » préconisée par les Frères musulmans pour régler les problèmes de la société égyptienne en particulier et ceux du monde musulman en général.

- **Quel modèle politique ?**
  Hassan Al-Banna ne souhaitait pas la restauration du califat car il considérait, comme Rachid Rida, que seuls les systèmes politiques de Mahomet et de ses quatre successeurs relevaient du califat. En lieu et place d'une politique califale, Hassan al-Banna préconise une politique de la légalité islamique *(siyasa shar'iya)*. En cela, il suit plutôt la ligne d'Ibn Taymiyya : la constitution, dans un premier temps, d'une opinion publique musulmane soucieuse de la loi islamique, capable non pas de renverser le pouvoir mais de le pousser à islamiser les institutions ; l'émergence, dans un second temps, de chefs islamiques forts et éclairés, tenant leur pouvoir de la communauté-nation musulmane qu'ils commandent dans chaque État musulman.

Rachid Rida

1865-1935

Syrien né à Tripoli (Liban actuel) dans une famille religieuse. Il rencontra Mohamed Abdou à Beyrouth à la fin des années 1880, il en sera le principal disciple. Il créa en 1898 la revue *Al Manar* (le phare), permettant aux idées de Mohamed Abdou de toucher un vaste public dans tout le monde musulman.

Rachid Rida est l'auteur le plus prolifique sur la réforme islamique, le panislamisme et le nationalisme arabe. Afin de répandre ses idées, Rachid Rida a tenté de créer des instituts islamiques pour donner aux érudits des outils modernes pour défendre l'islam de façon plus efficace que les oulémas traditionnels. Cette tentative fut un échec.

Après la mort de Mohamed Abdou, Rachid Rida prit un tournant plus conservateur, ses ouvrages de référence étant ceux d'Ibn Taymiyya et Ibn Hanbal. Alors qu'il considérait le wahhabisme comme un mouvement trop extrême au début de sa vie, Rachid Rida changera de position vers la fin de sa vie, voyant les al-Saoud comme les défenseurs de la religion. Lors du Congrès de 1926 organisé par les al-Saoud pour rassurer les différents courants de l'islam suite à la destruction de nombreux lieux saints par les wahhabites, Rachid Rida était en charge de contacter les différentes délégations et de participer à l'organisation de la conférence.

Les idées de Rachid Rida : restauration du califat avec un calife arabe, système de la *choura* (assemblée des oulémas) en guise de démocratie pour les musulmans, rupture vis-à-vis de l'Occident, thème qu'il intensifiera vers la fin de sa vie.

Si Hassan al-Banna souhaite l'établissement d'un État islamique, il se garde d'en énoncer la structure précise, l'esprit de l'État prévalant sur les détails concrets de sa mise en œuvre. La théocratie, la monarchie et le despotisme sont cependant d'emblée exclus. « Le Coran est notre Constitution »[28] résume l'intellectuel égyptien. Mais en réalité, bien que ce dernier soit critique vis-à-vis de l'ordre constitutionnel, il reste nuancé et considère que la Constitution égyptienne n'est pas en contradiction avec les institutions musulmanes, mais qu'elle « présente des lacunes, qu'elle est mal appliquée, qu'elle est insuffisante pour préserver les statuts fondamentaux élaborés par l'islam et pris comme base de la Constitution »[29].

Hassan al-Banna
1906-1949

Hassan al-Banna, fondateur de la Société des Frères musulmans, a été grandement influencé par son père qui étudia les sciences islamiques et publia le Musnad d'Ibn Hanbal. L'éducation de Hassan al-Banna fut celle des enfants d'oulémas, incluant la mémorisation du Coran et l'étude du *fiqh*, des *hadiths* et de la langue arabe. Outre ses références religieuses conservatrices, il fut initié au soufisme et à l'ordre de la Hasafiyya alors qu'il n'avait que 14 ans.

Elève précoce, Hassan al-Banna développa très tôt des capacités organisationnelles qu'il mit en œuvre en créant la Jamʿiyya al-Ḥaṣafiyya al-Khayriyya alors qu'il suivait des cours à Dar al-ʿUlum, une école de professeurs. Il développa l'idée selon laquelle le mal qui ronge les sociétés islamiques ne saurait être guéri que par un retour au Coran, au *hadith* et à la *sira* (biographie du Prophète). Afin de donner une plus large audience à ses idées, il commença à prêcher avec un groupe de fidèles dans les mosquées et sur les places publiques.

Après avoir terminé sa formation, Hassan al-Banna a été envoyé comme enseignant à Isma'iliyya de 1927 à 1933. Dans la foulée, il créa la Société des Frères musulmans en 1928. Pendant cette période, le professeur prêcha sans relâche, publiant des pamphlets et perfectionnant

[28] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982),* Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).
[29] *Ibid.*

la structure organisationnelle de son mouvement en créant des annexes. Transféré au Caire, Hassan al-Banna commença une période d'intense activité politique où son mouvement se propagea rapidement à travers le pays, faisant pression sur les différents Premiers ministres pour réformer le pays.

Durant la période de la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement devint de plus en plus en hostile vis-à-vis de Hassan al-Banna qui fut arrêté à plusieurs reprises. Les tensions se firent telles après la fin de la guerre que le pouvoir décida de grandement limiter les activités des Frères musulmans. Hassan al-Banna fut finalement assassiné en février 1949.

L'idéologie de Hassan al-Banna permet de trouver une alternative au nationalisme arabe, l'islam ayant « montré que le but du nationalisme (islamique) n'était pas le chauvinisme racial ou un orgueil mal placé, mais qu'il était de conduire le monde vers le bien »[30]. Le rejet du nationalisme arabe s'accompagne d'un rejet du socialisme, du nazisme, du fascisme et de la démocratie libérale multi-partite, qui ne conviendrait pas aux musulmans. « De même que l'islam est une foi et un culte, il est une patrie et une citoyenneté qui annule les différences d'appartenance des hommes entre eux. Ainsi l'islam ne connaît pas de frontières géographiques, ni de différenciation raciales ou civiques. Il considère que tous les musulmans sont une unique communauté-nation, et que la patrie musulmane est une patrie unique, aussi éloignées que soient ses diverses provinces »[31]. Ces propos de Hassan al-Banna doivent néanmoins être relativisés dans la mesure où son puritanisme est tempéré par un véritable patriotisme égyptien, s'expliquant encore une fois par le contexte d'énonciation de sa pensée.

- **La doctrine sociale des Frères**

  Hassan Al-Banna préconise quelques principes de justice sociale islamique, amplifiés par ses disciples (notamment Sayyid Qutb et Mohammad al-Ghazali, frères de la tendance pro-nassérienne dans les années 52-53). Ses principes s'appuient sur le rejet du capitalisme, du socialisme et du communisme, car « nous [les musulmans] possédons, dans les directives de l'islam, le système parfait qui conduit à une réforme totale »[32].

Sayyid Qutb
1906-1966

Activiste, idéologue, critique littéraire et auteur, Sayyid Qutb est né dans un village de haute Égypte dans une famille désargentée. Il reçut de la part de son père une éducation complète. Diplômé en 1933 en sciences de l'éducation, il a été professeur puis inspecteur scolaire entre 1933 et 1951. À l'origine loin de l'islam politique, Sayyid Qutb était proche dans les années 30 et 40 d'auteurs libéraux comme Taha Hussein. Il tenta de s'engager en politique en rejoignant le parti Wafd puis le parti Sa'dist.

[30] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982),* Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

Le début des années 50 marqua une transition idéologique et vit Sayyid Qutb passer d'activités littéraires et éducatives à un engagement religieux intense. Après avoir été envoyé aux États-Unis en 1948 pour étudier les méthodes occidentales d'éducation, Qutb revint en Égypte en 1951 radicalement changé. Confronté au matérialisme de la société américaine, et bien que conscient de l'état d'avancement économique et scientifique de l'Occident, Qutb fut consterné par le racisme, le degré de permissivité sexuelle et le pro-sionisme.

En 1953, Sayyid Qutb rejoignit les Frères musulmans et fut directement nommé rédacteur du journal hebdomadaire de la confrérie, *al-Ikhwan al-Muslimun*. Peu après, il devint directeur de la section de propagande et membre des principaux organes de direction, le Comité de Travail et le Conseil de la Guidance. Qutb aurait servi de liaison entre les Frères musulmans et le groupe des Officiers Libres, et il devint brièvement conseiller à la culture du Conseil de Commandement Révolutionnaire après le coup d'État de 1952 qui renversa la monarchie. Unis un moment autour de thèmes communs (décolonisation, justice sociale), la noce entre les Frères et le nationalisme arabe prit brutalement fin en 1954 avec l'attentat manqué contre Nasser attribué aux Frères musulmans (ce dont les historiens doutent).

Les Frères musulmans étant accusés par le régime d'être à l'origine de l'attentat, Qutb fut condamné en 1955 à 15 ans de prison qu'il mit à profit pour réorganiser les Frères et coucher par écrit sa pensée. Brièvement relâché en 1964, le gouvernement exécuta Qutb en 1966.

Enfin, Hassan al-Banna condamne le prêt à intérêt, propose au nom de l'islam la diminution du nombre de grands domaines et encourage un système fiscal fondé sur la *zakat* mais soutenu par des institutions, ainsi que l'impôt progressif.

- **Le djihad de la plume plutôt que le djihad de l'épée**
  Pour Hassan al-Banna, « la guerre sacrée est une obligation collective de la nation musulmane pour diffuser le message, et une obligation individuelle quand il faut se défendre face à l'agression des incroyants contre elle »[33]. L'idéologue égyptien considère qu'il existe trois types de djihad : la « guerre sainte [qui] consiste à expulser le mal de son propre cœur », « le degré le plus élevé, [qui] est la lutte armée pour la cause de Dieu », et « les degrés intermédiaires [qui] sont le combat par la parole, par la plume, par la main et par la parole de vérité que l'on adresse aux autorités injustes »[34].

  Hassan al-Banna a créé une cellule secrète pour former des combattants d'élite pour combattre en Palestine puis dans la zone du canal de Suez contre les Britanniques. Ces actions étaient pour lui une forme de lutte anticoloniale, Israël étant considéré comme une nouvelle entité colonisatrice.

[33] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982),* Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).
[34] *Ibid.*

- **Un rapport ambigu à la violence**

  Si Hassan al-Banna n'a jamais prêché la violence terroriste, son organisation entretient dès les années 1930 un rapport à la violence dont l'ambiguïté n'est toujours pas totalement levée en 2018. Au début des années 1940, l'existence d'une structure clandestine de nature militaire est rendue publique dans l'opinion égyptienne (une majorité de militants en ignorait aussi l'existence). Elle est promue comme l'instrument d'un djihad – combat sacré dans la voie de Dieu – contre les ennemis extérieurs (mouvement sioniste en Palestine) et intérieurs (politiciens alliés de la Grande-Bretagne). En 1937, des « bataillons » réunissant les éléments les plus motivés avaient déjà été constitués, au sein desquels l'entraînement physique jouait une place majeure. La militarisation du mouvement est justifiée dans les années 1940 par l'envoi de volontaires en Palestine, tandis que les Frères cherchent à nouer, dans le plus grand secret, des liens de confiance avec des officiers de l'armée égyptienne (parmi lesquels les futurs auteurs du coup d'État de 1952).

  Au milieu de la Seconde Guerre mondiale, les surenchères des milieux nationalistes et islamistes demandant le retrait immédiat des troupes britanniques provoquent des heurts réguliers avec la police. Les candidats Frères – dont Hassan al-Banna lui-même –, échouent aux élections législatives de janvier 1945, largement truquées par le pouvoir. Dans cette atmosphère tendue, le Premier ministre Ahmed Maher est assassiné le 24 février 1945, peu après avoir annoncé, le jour même, l'engagement officiel de l'Égypte dans la guerre contre l'Allemagne. Pendant les années qui suivent la fin du conflit mondial, le thème de la lutte contre l'impérialisme accentue l'idée d'un continuum idéologique entre les enjeux régionaux et intérieurs. Le djihad prend la double forme d'une lutte armée en Palestine et de séries d'attentats en Égypte visant indistinctement soldats britanniques et symboles de « l'invasion culturelle » européenne – cinémas et établissements nocturnes notamment. En mars 1948, un juge est assassiné par l'appareil militaire des Frères pour avoir préalablement condamné un Frère ayant commis un attentat contre un club d'officiers britanniques à Alexandrie. En décembre 1948, la découverte de caches d'armes et de projets d'attentats attribués aux Frères musulmans entraîne la dissolution du mouvement sur ordre du ministre de l'Intérieur. Celui-ci, Mahmud al-Nuqrachi, est assassiné par les Frères, tandis que le fondateur de la Société, Hassan al-Banna, tombe sous les balles dans une rue du Caire le 12 février 1949. Alors qu'ils étaient proches des « Officiers Libres » qui avaient pris le pouvoir en Égypte en 1952, les Frères musulmans furent officiellement interdits par Nasser en 1954. Les vastes campagnes d'arrestation dont ils ont alors fait l'objet initièrent une persécution d'État connue comme la « période d'épreuve » dans le vocabulaire du mouvement.

  L'islamisme – en tant qu'imposition à la société d'un islam politique par un ou plusieurs groupes militants – s'affirme ainsi comme une idéologie moderne apparue lors de la transformation des cadres impériaux (Indes, Ottoman) en États territoriaux (Pakistan, Égypte). Au début du XXe siècle, cette idéologie complète ou conteste, selon les cas, la diffusion concomitante des diverses formes de nationalisme (arabe, turc ou iranien). Elle se heurte aussi aux milieux libéraux qui cherchent à réduire, par un constitutionnalisme d'inspiration européenne, le poids du religieux dans la vie publique. Ce moment avait été préparé à l'époque ottomane par la modernisation des institutions *(tanzimât)* et la mise en place d'une Constitution en 1876 inspirée par l'idéal d'une citoyenneté ottomane supérieure aux allégeances religieuses.

Ennemi politique de l'islamisme, le constitutionnalisme, tel qu'il est porté par le parti Wafd en Égypte, est aussi son ennemi philosophique. L'hypothèse de « l'état de nature » donne aux individus la capacité critique de s'émanciper de leur condition présente afin de penser les termes d'un nouveau pacte social. La tradition religieuse, telle qu'elle a été « réinventée » par le discours islamiste contemporain, ferme cette possibilité d'innovation fondée sur la raison pour lui substituer les charmes d'un « État religieux » – la cité musulmane des premiers califes – idéalisé pour les besoins de la cause islamiste. De surcroît, l'islamisme se distingue par sa capacité à s'emparer de tous les enjeux de la vie collective sans exception, refusant la notion de frontière entre les différents champs de l'existence humaine qui est l'un des marqueurs de la modernité politique. Il n'y a donc pas de sujet tabou pour le militant religieux. Une Constitution, à l'inverse, ne peut être respectée qu'à la condition d'évacuer les questions menaçantes pour le consensus national – à l'instar de la nation selon Renan qui, pour durer, doit reposer sur l'oubli des origines.

2. Sayyid Qutb ou la tendance à la radicalisation

- **L'apport idéologique de Sayyid Qutb**

Sayyid Qutb (1906-1966) est la figure la plus éminente de la génération de Frères arrivée après le fondateur du mouvement. Diplômé – comme Hassan al-Banna – de l'École de formation des maîtres (Dar al-'Ulûm), fonctionnaire au ministère de l'Éducation, auteur prolifique d'une cinquantaine d'ouvrages, parmi lesquels un monumental commentaire du Coran ainsi qu'un essai sur « la Justice sociale en islam », il est surtout connu pour avoir publié en 1964 *Signes de pistes*, écrit en détention alors qu'il purgeait, depuis 1954, une peine de dix ans pour son implication présumée dans une tentative d'assassinat contre Nasser. Véritable déclaration de guerre religieuse contre le régime de Nasser, et, au-delà de celui-ci, contre toutes les légitimités séculières dans le monde musulman, l'opuscule devint le manifeste de l'islamisme pour plusieurs générations de militants islamistes.

Dans un langage simple et accessible, Sayyid Qutb reprend à son compte le terme de *hâkimiyya* pour traduire en langue arabe l'idée de « souveraineté » – un néologisme emprunté au penseur indien musulman Abu Ala al-Mawdoudi, fondateur en 1941 d'un mouvement favorable à la mise en place d'un « État islamique » dans le sous-continent indien à la veille du retrait britannique. Pour Qutb, Nasser et ses émules ont substitué la souveraineté des hommes à celle de Dieu. Or, selon lui, le dirigeant musulman n'est légitime qu'à la condition de gouverner selon « ce que Dieu a révélé » *(bi ma anzala Allah)*. Si tel n'est pas le cas, ce dirigeant prend la figure de Pharaon ; il se rend coupable d'impiété *(kufr)* ; les lois qu'il promulgue et impose à la société n'ont pas de caractère divin : « Seule la souveraineté suprême doit régner sur la société de Dieu – cela à travers la primauté de la divine *charî'a* – ; c'est le seul moyen pour l'homme de se libérer, de la manière la plus totale et la plus sincère, du culte servile [rendu à] d'autres hommes » (p.118-119)[35]. Les dirigeants musulmans sont ainsi revenus à la *jâhiliyya*, à l'ère de l'ignorance pré-islamique. Le monde se résume alors dans une opposition primordiale entre « la mécréance » (kufr) et « la croyance » *(imân)*, entre « l'associationnisme » *(chirk)* et « l'unicité divine » *(tawhîd)*, entre l'ignorance pré-islamique (jâhiliyya) et « l'islam » (p.173)[36].

[35] QUTB Sayyid, *Ma'alim Fi al-Tariq, Dar al-Churuq,* 10e édition, Le Caire, Égypte, 1983.
[36] *Ibid.*

Les conséquences de cette opposition posent un enjeu extrêmement grave, « car les gens qui vivent ainsi ne sont pas musulmans, contrairement à ce qu'ils prétendent » (p. 173)[37]. Ils ressemblent aux musulmans américains qu'il a rencontrés lors d'un séjour de deux ans (1949-1951) au Colorado en qualité de fonctionnaire du ministère de l'Éducation en mission aux États-Unis. Dégoûté à cette occasion par le mode de vie occidental, il fut aussi choqué par ses coreligionnaires qui baignaient, selon lui, dans les eaux saumâtres de la « jâhiliyya occidentale » à laquelle ils ne cessaient de fournir excuses et justifications en cherchant de vagues équivalents entre les institutions américaines et l'islam (p. 175)[38]. Or, rien ne doit circuler entre deux systèmes que tout oppose : ni concepts, ni pratiques. Ainsi de la « mixité » *(ikhtilât)* entre les hommes et les femmes, saluée comme une « liberté » par les Occidentaux, et qui n'est autre, pour Qutb, que l'expression d'une « bestialité » qui ravale l'homme au rang de l'animal (p. 175-176)[39].

Quel regard sur la société égyptienne Sayyid Qutb porte-t-il ? Elle verse, selon lui, dans l'idolâtrie : avec un culte païen rendu à son dirigeant impie et des lois humaines qui trahissent les lois de Dieu, l'inversion des valeurs serait consacrée par le nouveau Pharaon et son régime « jahilite ». La créature s'est substituée à son Créateur. Les dirigeants contemporains ont pris la place de Dieu comme « objet d'adoration » *('ubûdiyya)*. Ils sont l'incarnation moderne des idoles tyranniques (*tawâghit,* pluriel de *tâghout*) contre lesquelles le Prophète s'était dressé en son temps. Qutb utilise le terme arabe de *'ibâda* (culte, piété) dans une acception élargie, comme l'avait fait, avant lui, Abu Ala al-Mawdoudi : il ne s'agit plus des actes constitutifs du rituel islamique (prière, jeune, aumône, pèlerinage) ainsi que l'admet communément la tradition, mais d'un engagement total au service de Dieu, puisque Lui seul peut être objet d'adoration : « Proclamer que Dieu seul est Seigneur des Mondes a pour conséquence une révolution *(thawra)* totale contre la souveraineté de l'homme dans tous ses aspects, toutes ses dimensions, tous ses ordres [politiques], tous ses états… Une rébellion totale sur chaque parcelle de la terre, chaque fois que la souveraineté aura, d'une manière ou d'une autre, été accordée à l'homme » (p. 67)[40]. Tenus de réagir, les vrais musulmans – c'est-à-dire ceux qui refusent de « céder devant le fait accompli » – doivent faire le « djihad par la parole » *(bayyân)* mais aussi le « djihad par l'épée » *(sayyf)* et récuser les théories oiseuses selon lesquelles l'exercice du « combat sacré dans la voie de Dieu » se limiterait à la seule hypothèse d'une guerre défensive (p.72)[41]. Qutb convoque un verset du Coran pour condamner les partisans d'un islam cultuel voués à la défaite pour n'avoir pas pris les armes : « N'as-tu pas vu ceux auxquels on a dit : « Déposez vos armes ! Acquittez-vous de la prière ! Faites l'aumône ! » (Sourate IV, *Les Femmes,* verset 77) et cite plusieurs versets dans lesquels Dieu prône la lutte armée : « Combattez dans la voie de Dieu ceux qui vous combattent » (Sourate II, *La Vache,* verset 190), « Combattez les associationnistes comme eux vous combattent » (Sourate XXXVI, *La Repentance,* verset 36) (p. 65)[42].

Ce sont les musulmans défaitistes, encouragés par « l'offensive orientaliste fourbe », qui veulent dépouiller l'islam de sa nature guerrière (p. 66)[43]. À La Mecque, le Prophète pouvait délivrer le message de l'islam aux individus, sans recourir à la violence, « dès lors qu'aucun pouvoir politique

[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*

n'entravait sa prédication » (p. 77)[44]. Mais lorsque les Qoraïchites se liguent contre lui, il gagne Médine (622), leur déclare la guerre et obtient sa première victoire à Badr (624). Aucun combattant ne prétend alors « combattre pour défendre la patrie » (p. 83). Qutb insiste pour distinguer ce qui relève du circonstanciel et de l'éphémère – la phase préparatoire telle qu'elle s'organise à la Mecque – et ce qui ressort de l'essentiel et du permanent – la nature de l'islam proclamée à Médine, avec un djihad pour « libérer l'individu » en l'incitant à porter un culte exclusif à Dieu. Dans cette conception, l'islam est donc indistinctement croyance *('aqîda)* et programme *(manhaj)*, adhésion individuelle *(i'tinâq)* et mouvement collectif *(haraka)* et ne peut se séparer du djihad auquel il est organiquement lié. L'islam n'a pas vocation, écrit Sayyid Qutb, à « faire la guerre aux individus pour les obliger à adhérer à sa croyance, mais il fait la guerre aux régimes politiques et aux situations [locales] pour libérer les individus des influences néfastes, corruptrices de leur nature originelle *(fitra)*, les empêchant de choisir en liberté » (p. 89)[45].

En août 1965, le régime militaire de Nasser dénonce un nouveau complot contre le pouvoir de la part des Frères musulmans. Sayyid Qutb, dont on retrouve les ouvrages chez les activistes interpellés, fait l'objet d'une seconde et dernière arrestation. Torturé, jugé par un tribunal militaire, il est pendu le 29 août 1966. Martyr de la cause islamiste, il a mis en circulation les termes structurants d'un lexique islamiste – *jâhiliyya, hâkimiyya, tâghout* – toujours en vigueur 50 ans après sa mort.

- **La revendication de l'État islamique au cœur de la contestation du régime de Nasser**
  Suite à l'attentat manqué contre Nasser en 1954, Sayyid Qutb et de nombreux Frères sont emprisonnés. Cet événement officialise le divorce entre les Frères et le nassérisme et présage d'une radicalisation de la doctrine fériste. Sayyid Qutb, qui met à profit sa détention pour développer sa pensée et la poser par écrit, met alors l'accent sur l'importance de l'État islamique pour répondre au nassérisme. Ses écrits de prison ont été largement diffusés après son « martyre » en 1966.

  Selon le spécialiste des Frères musulmans Olivier Carré, Sayyid Qutb, qui s'est largement inspiré de Mawdudi, « se concentre sur l'État islamique ou gouvernement islamique ou encore, en style très qutbien, sur la souveraineté politique exclusive de Dieu »[46]. Face à l'État islamique se trouve l'État tyrannique *(taghut)* ennemi de la souveraineté divine, et l'État occidental, matérialiste, athée voire marxiste, qui relève de la *jahiliya* (temps de l'ignorance anté-islamique), concept qui n'a d'ailleurs jamais été utilisé par Hassan al-Banna.

  Salman al-'Awda (né en 1956), membre influent de la Sahwa (mouvement de contestation saoudien ayant synthétisé le wahhabisme et le frérisme) dans les années 1990, estime que l'« exercice du pouvoir fait partie de l'essence de l'islam, il est la racine, il est le chevet qui tient tout l'édifice. Les gouvernants doivent donc non seulement être musulmans, mais adopter le Coran pour Constitution »[47]. En dépit d'une position qui semble radicale, les Frères restent relativement pragmatiques et prennent en compte la nécessité de l'existence d'un droit positif créé. Le Coran présente des règles générales que le législateur peut affiner en créant des lois positives, dont le Conseil de la *Choura* s'assurera qu'elles sont en accord avec l'islam.

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*
[46] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982),* Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).
[47] *Ibid.*

Pour instaurer un État islamique, Sayyid Qutb fait appel à l'idée de djihad et exhorte ses disciples à « la révolution totale contre la souveraineté *(hakimiyya)* des créatures humaines dans toutes ses formes et en toute institution, la rébellion totale en tout lieu de notre terre, la chasse aux usurpateurs de la souveraineté divine qui dirigent les hommes par de lois venues d'eux-mêmes, cela signifie la destruction du royaume de l'homme au profit du royaume de Dieu sur la terre »[48]. Cette évolution doctrinale tranche avec la position de Hassan al-Banna qui, au contraire de Sayyid Qutb, fait la distinction entre les lois (justice) et le pouvoir (gouvernement), et n'a jamais appelé à l'insurrection armée contre la monarchie.

On peut discerner ici toute la complexité de l'idéologie des Frères musulmans. Si l'État islamique est appelé à se réaliser de lui-même dès lors que les masses seront ré-islamisées, la répression a justifié l'apparition d'un mouvement prônant l'action immédiate bien qu'elle ait été *de facto* différée et que l'action violente ne se fût concrétisée qu'après la mort de Sayyid Qutb.

- **D'un djihad théorique à l'action violente**
  Bien que des disciples de Sayyid Qutb comme Zaynab al-Ghazali (1917-2005), créatrice de l'Association des Femmes musulmanes, aient appelé au « combat (djihad) [qui] était aujourd'hui une obligation pour la communauté musulmane qui voulait que Dieu et sa religion commandent sur la terre, afin que tous les musulmans reviennent à l'Islam »[49], le lien entre Sayyid Qutb et les fanatisés des années 1970-1980 reste difficile à établir dans la mesure où l'idéologue est nuancé et réfléchi, sa pensée relevant de la scolastique musulmane qui est davantage théorique que pratique. Le passage entre la théorie du djihad de Sayyid Qutb et la guerre musulmane interne est le fait de Mohamed Abd al-Salam Faraj (1954-1982) qui dans son opuscule *L'Obligation négligée* rappelle l'obligation de contester - par la violence s'il le faut - le pouvoir non islamique, citant Ibn Taymiyya : « Il ne fait aucun doute que le premier champ du djihad est le renversement de ces régimes impies et leur remplacement par un ordre intégralement islamique ».

  La pensée de Faraj qui caractérise les mouvements dissidents dits « qutbistes » à l'origine de l'assassinat du président égyptien Anouar al-Saddate en 1981 contraste avec le courant centriste de Hassan al-Banna, Hudaybi et al-Qaradhawi, qui ont une position traditionnelle vis-à-vis du *takfir* (apostasie) et condamnent son usage.

3. Aux origines de l'idéologie wahhabite

Le wahhabisme est la doctrine officielle de l'institution religieuse en Arabie saoudite bien que les Saoudiens n'utilisent pas ce terme et lui préfèrent le qualificatif de salafiste, moins exclusiviste. On distingue trois principales caractéristiques du wahhabisme : la primauté du *hadith*, qui se fonde sur les paroles prophétiques comme principale source de législation ; l'importance des oulémas, qui occupent une place importante dans la structure sociale traditionnelle de l'Arabie-Saoudite, et l'attachement à la terre natale saoudienne[50]. Aucun savant non saoudien n'a occupé un poste avancé au conseil des Grand oulémas, et des savants célèbres comme Nasser al Dine al-Albani (1914-

[48] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982),* Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).
[49] *Ibid.*
[50] ESSAYF, Taoufiq, *La religion et l'État dans l'Arabie saoudite et le rôle de l'institution wahhabite dans la gouvernance,* tiré d'une conférence organisée en 2012 à Tunis.

1999) ou Abdel Razak Afifi (1905-1994), bien que naturalisés saoudiens, n'ont jamais eu de place dans les instances religieuses les plus prestigieuses. La composante arabe est également largement favorisée dans la mesure où il n'existe aucun chef religieux qui ne soit pas arabe.

- **Mohamed Ibn Abd al-Wahhab**

  Celui qui a donné son nom au wahhabisme est né en 1703 dans l'oasis d'al-'Uyaina, située au sud du Nejd, au cœur de l'Arabie centrale. Il a été formé par son père, juge religieux hanbalite, avant de se rendre à Médine chez un commentateur d'Ibn Taimiyya. Très jeune, il critique avec véhémence les pratiques religieuses en vigueur chez les tribus de la péninsule Arabe, où prédominent le culte des bétyles, les pèlerinages sur les tombeaux des saints ou les rituels d'intercession chez les faiseurs de miracles (*karamât*). Pour le jeune Abd al-Wahhab, ces pratiques sont impies, elles associent à Dieu ce qui n'est pas Dieu, et altèrent gravement le principe de l'unicité divine. La prédication naissante de Mohammed choque par sa rigueur dogmatique les notables et les personnalités religieuses de l'oasis. Au sein de sa famille, son propre frère, Sulayman ibn Abd al-Wahhab, devient l'un de ses adversaires les plus résolus, au point de rédiger un ouvrage pour récuser, point par point, ses prétentions théologiques. Nullement prophète en son pays, Abd al-Wahhab s'exile à Bassora auprès d'un cheikh hanbalite de la ville, dans l'espoir d'améliorer sa connaissance de l'islam et de parfaire sa maîtrise de la langue arabe. Cette fois, il a sous les yeux toutes les « déviances » des « partisans de Ali » (*chi'at 'ali*, en arabe, à l'origine du mot « chiisme ») : le culte rendu aux imams de la « Sainte Famille » (descendants de Ali et Fatima) dans leurs mausolées sacrés, les cérémonies collectives de l'Achoura qui commémorent, sous une forme sacrificielle, le martyre de l'imam Hussein tué par l'armée du calife omeyyade en 680. Il lance des imprécations contre de pareilles pratiques, qu'il assimile à de l'idolâtrie païenne, et suscite en retour des réactions outragées. Confronté à une foule en colère, il doit rapidement quitter Bassora pour retourner, plus isolé que jamais, dans la péninsule Arabique.

  Il revient vivre plusieurs années chez son père, qui vient tout juste de quitter al-'Uyaina pour l'oasis voisine de Huraimla. En 1739, il rédige son *Livre de l'Unicité* (*Kitâb al-tawhîd*) qui est son œuvre principale. Après la mort de son père, il retourne, en 1741 – 1742, dans l'oasis natale d'al-'Uyaina. Pendant ces quatre années, il obtient un début de reconnaissance. Pour lui complaire, l'émir des lieux coupe des arbres sacrés et détruit des tombes de saints. Ibn Abd al-Wahhab rédige des missives théologiques qu'il envoie aux différents chefs de tribus – parmi lesquels un certain Mohammed ibn Saoud – et aux oulémas de la péninsule – dans le Hedjaz en particulier – pour convaincre du caractère orthodoxe de ses conceptions religieuses. Comme à l'accoutumée, il soulève de vives oppositions. L'émir Suleyman Ibn Abdallah, de la puissante confédération des Banu Khaled, est inquiet des effets de la prédication sur la population chiite, nombreuse dans la région d'al-Ahsâ', à l'est de la péninsule, et demande à l'émir d'al-'Uyaina de le mettre à mort. Ce statut de persécuté dans la *jahiliyya* ambiante est perçu comme un signe d'élection divine. Dans son *Livre de l'Unicité* (*kitâb al-tawhîd*), Abd al-Wahhab cite à plusieurs reprises le *hadîth* « l'islam a commencé étranger et il finira étranger, alors bienheureux les étrangers (*gurâba'*) » (*Sahîh* de Muslim) pour justifier sa position minoritaire au commencement de sa prédication.

  En 1745, Abd al-Wahhab est donc contraint une nouvelle fois de quitter son hôte. Il demande alors l'hospitalité à l'émir de Dir'iyya, Mohammed ibn Saoud, avec lequel il était en relation épistolaire depuis son séjour à Huraimla.

Le pacte fondateur se noue à cette occasion : l'émir de tribu s'engage à mettre son épée au service de la prédication néo-hanbalite, tandis que le prédicateur religieux reconnaît la prééminence de la dynastie des Saoud sur les autres chefs tribaux. Ibn Saoud bénéficie ainsi de la légitimité supra-tribale qui lui est nécessaire pour soumettre, au nom de l'expansion du « véritable islam », toutes les tribus de la péninsule. La *zakât* (aumône légale) devient obligatoire et non plus volontaire : elle s'applique à tous, y compris aux tribus nomades, ce qui accroît les ressources de l'émirat Saoud.

La mort de Mohammed ibn Saoud en 1765 ne remet pas en question l'alliance fondatrice : le successeur désigné, Abd al-Aziz ibn Saoud, élevé sous l'autorité religieuse du cheikh Abd al-Wahhab, poursuit avec encore plus d'énergie la conquête territoriale au nom de la conquête des âmes. Mohammed ibn Abd al-Wahhab meurt en 1792, « laissant, pour continuer son œuvre, plusieurs fils et de nombreux disciples » (Henri Laoust). Jusqu'à nos jours, la famille du prédicateur – les Al-al-Cheikh – exerce une influence prédominante dans l'institution religieuse du Royaume saoudien.

- **La doctrine d'Ibn Abd al-Wahhab**

Le prédicateur du Nejd n'a pas rédigé d'œuvre volumineuse. Il se considère lui-même comme un « revificateur » de la religion. Ses idées principales sont regroupées dans une vingtaine d'opuscules, dont les principaux sont : *Le Livre de l'Unicité* (*Kitâb al-tawhîd*), *Le Dévoilement des doutes* (*Kachf al-chubuhât*), *Les trois principes fondamentaux* (*al-Usûl al-thalâtha'*), *Les Mérites de l'Islam* (*Fadâ'il al-islam*).

La croyance religieuse doit être purifiée : telle est son obsession théologique. Pour lui, la *'aqîda* (croyance, dogme) doit se conformer aux exigences de l'unicité divine (*tawhîd*) – les deux termes étant équivalents dans la littérature wahhabite – l'adjectif est évidemment récusé par les intéressés, qui préfèrent s'appeler les *Muwahhidûn* (les partisans de l'Unité). Restituant, avec une radicalité encore plus forte, l'enseignement littéraliste d'Ibn Hanbal, Abd al-Wahhab récuse à son tour l'intervention de la raison dans la réception du corpus divin (Coran et Sunna). Il s'oppose avec véhémence aux courants qui ont fait une part trop belle à l'entendement humain dans l'interprétation de la loi religieuse – mu'tazilites et ach'arites. Les premiers tenaient au IXe siècle le Coran pour « créé » par Dieu. Leur raisonnement s'appuyait sur une démonstration logique : un Coran incréé aurait fait double emploi avec Dieu ; or, le principe de l'unicité divine – dont les mu'tazilites se faisaient aussi les champions – ne saurait admettre l'existence d'une hypostase divine faisant concurrence à Dieu. Issus du milieu mu'tazilite, les ach'arites se sont ralliés à l'idée du Coran « incréé » portée avec intransigeance par les hanbalites, mais ils sont parvenus à cette conclusion en empruntant des modes de réflexion encore trop imprégnés de logique rationnelle aux yeux des hanbalites et de leurs successeurs au long des siècles.

Le *tawhîd* d'Abd al-Wahhab ne se résume pas à l'affirmation selon laquelle il n'existe qu'un seul Dieu – l'affirmation de l'unicité divine (*tawhîd al-rubûbiyya*) – auquel s'appliquent les noms et des attributs mentionnés dans le Coran (principe de l'unicité des noms et des attributs : *tawhîd al-asmâ' wa al-sifât*). Prononcer l'unicité divine ne suffit donc pas pour être musulman. L'essentiel repose sur une autre forme d'unicité : l'adoration exclusive de Dieu (*tawhîd al-ulûhiyya).* Ce dernier point est crucial : Dieu doit faire l'objet d'un culte exclusif et rien ne peut lui être associé. Or, les pratiques religieuses observables dans la péninsule à l'époque trahissent abondamment ce principe unitaire : les croyants se prosternent devant les tombeaux des saints locaux pour demander leur intercession

(*tawassul*) auprès d'Allah, dans l'espoir d'une guérison ou d'une bonne affaire. Le soufisme, largement pratiqué dans l'Empire ottoman au XVIIIe siècle, est assimilé à de la magie ; il est évidemment proscrit, à l'instar de la musique, du tabac, de la danse et de la soie – celles des longs vêtements arborés par les pèlerins turcs ottomans lors du pèlerinage. Pour Abd al-Wahhab, ces coutumes sont des innovations blâmables (*bida'*). Elles valent accomplissement du « péché majeur » d'associationnisme (*chirk*). Celui qui en est l'auteur, s'il ne se repent pas, perd aussitôt sa qualité de musulman, selon les nouveaux paramètres de la foi imposés par Abd al-Wahhab.

Ces paramètres sont explicités dans les *Pratiques annulatoires de l'Islam* (*nawâqid al-islam*) – traduit par les salafistes francophones par « Les Annulatifs de l'islam ». Ibn Abd al-Wahhab expose une dizaine de cas d'espèce entraînant la mécréance de leurs auteurs – soit l'équivalent d'une déchéance de religion. Dans ce texte, le troisième motif d'annulation de la foi, après le *chirk* et l'intercession, sanctionne « celui qui ne prononce pas l'excommunication (*takfîr*) des associationnistes (*muchrikûn*), qui émet un doute sur leur mécréance, ou qui a la conviction que leurs voies et croyances sont correctes ». Ce motif soulève des enjeux théologiques considérables, qui ont conservé toute leur actualité. Ce n'est plus seulement l'auteur de l'acte qui s'exclut de l'islam, selon les conditions posées par Abd al-Wahhab, c'est aussi la partie extérieure, le témoin de l'action mécréante, dont la passivité, quelle qu'en soit la forme ou l'expression– « que celui-ci soit silencieux, en proie au doute ou approbateur » précise Abd al-Wahhab – vaut finalement approbation.

Cette extension du domaine du *takfîr* achève de transformer la prédication du Nejd en doctrine exclusiviste et intolérante. Celui qui n'est pas avec Abd al-Wahhab est *ipso facto* un ennemi de Dieu, à combattre par l'exercice militaire du djihad en vue d'une élimination physique. Le djihad en question est donc tourné vers l'intérieur, dirigé en priorité contre les musulmans incapables de répondre aux exigences de la nouvelle prédication, refusant de changer pour redevenir fidèles et de se régler sur l'exemple des premiers musulmans. Le hanafisme, école officielle de l'Empire ottoman, est ignoré par les propagateurs d'une doctrine hanbalite revivifiée, encore plus intransigeante que celle prônée par Ibn Hanbal neuf siècles plus tôt. Dans les oasis conquises, les ouvrages religieux des oulémas non wahhabites sont d'ailleurs systématiquement détruits pour faire place nette à la « véritable religion ».

- **Une intolérance intrinsèque**

« Toute l'œuvre et l'action du cheikh tendaient à établir une distinction entre le vrai et le faux, entre deux mondes antagonistes : le monde de l'islam et le monde de l'ignorance de la vraie religion *(al-jâhiliyya)* ». Afin de purifier le dogme de toutes les innovations (*bid'a*) blâmables et revenir à la religion des pieux ancêtres (*al-salaf al-sâlih*), le cheikh s'est évertué à condamner un grand nombre de pratiques ou de croyances, parmi lesquelles la théologie spéculative (pratiquée notamment par les chiites), le soufisme et les pratiques de l'islam populaire (culte des saints, pèlerinage extra-canonique, pratiques divinatoires et autres) qu'il considérait comme de l'associationnisme (*shirk*) et de l'idolâtrie (*al-wathaniyya*). L'innovation religieuse, fût-elle réelle ou considérée comme telle, selon Abd al-Wahhab, dénature l'islam. Par extension, le port de vêtements de soie, l'utilisation de tabac ou même de chapelets peuvent être considérés comme des « innovations blâmables »[51].

[51] Al-ATAWNEH Mohamed, Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State, Brill, 2010.

La vision exclusiviste d'Abd al-Wahhab et ses nombreuses excommunications auraient du en toute logique réduire la communauté des croyants à un petit groupe d'élus, bien que ce ne fut pas la volonté du savant. Il s'agit là d'une importante divergence avec le hanbalisme. L'école d'Ibn Hanbal se considère certes comme supérieure aux autres écoles juridiques, mais ne prétend pas détenir le monopole de la vérité, contrairement à Abd al-Wahhab qui présente sa voie comme la seule permettant le salut[52]. La pensée du cheikh, exclusiviste voire discriminante, est reçue avec force critique au Hedjaz où cohabitent alors toutes les écoles juridiques. On peut considérer que le wahhabisme porte en lui les germes de l'intolérance et que cet aspect lui a survécu jusqu'à aujourd'hui.

- **Le rôle du fiqh dans la construction pratique de wahhabisme**
  Aujourd'hui, la doctrine wahhabite est certes celle développée par Abd al-Wahhab dans ses ouvrages, mais également la résultante de positions juridiques (*fiqh*) émises par les oulémas saoudiens tout au long des XIXe et XXe siècle. Les *fatwas* wahhabites ont commencé à être compilées tardivement, sous le règne d'Abdel Aziz Ibn Saoud. Elles touchent à des sujets aussi variés que la famille, les relations avec le pouvoir, les taxes, etc. La première collection a été publiée en 1928 par Rachid Rida, lequel reprend les travaux d'Abd al-Wahhab, de ses descendants, mais également d'autres muftis wahhabites sans lien matrimonial avec la famille du cheikh[53].

  Si les positions théologiques (*'Aqîda*) d'Abd al-Wahhab sont claires, ses positions juridiques (*fiqh*) le sont beaucoup moins[54]. Cela explique l'importance de Mohamad Nassirudin al-Albani, qui a joué un rôle notable dans l'interprétation juridique (*ijtihad*) des *hadiths,* afin de donner des réponses aux questions de la vie quotidienne que pouvaient se poser les croyants. S'inscrivant dans la pensée de Nazir Husayn et Siddiq Hassan Khan, deux oulémas indiens qui fondèrent en 1860 l'école du *hadith*, le cheikh a mis en place une méthode d'analyse lui permettant de délivrer des *fatwas* dont la conclusion n'était pas toujours conforme à la scolastique traditionnelle. Les travaux d'al-Albani font aujourd'hui partie intégrante du corpus wahhabite.

- **La redécouverte d'un penseur médiéval : Ibn Taymiyya**
  En dépit des différences doctrinales ou stratégiques qui les distinguent, tous les intellectuels militants des années 1960 et 1979 « redécouvrent » la personnalité et l'œuvre d'un penseur de l'époque médiévale, Taqi al-Din Ahmed Ibn Taymiyya (1268-1328). Le nom du théologien hanbalite demeure, encore aujourd'hui, une référence incontournable de l'islamisme moderne, qu'il soit conservateur ou ultra-violent. Les djihadistes de l'État islamique comme les oulémas conservateurs saoudiens se réclament de ses traités, professions de foi ou de ses *fatwas* – pour en tirer des conclusions évidemment très différentes. Comment expliquer l'actualité brûlante d'un penseur médiéval des XIII et XIVe siècle ?

  Ibn Taymiyya est issu d'une famille de religieux fidèles à l'enseignement du juriste-théologien Ibn Hanbal, partisan d'une lecture littéraliste du corpus divin (Coran et *hadith*) contre la théologie rationaliste et spéculative à la mode dans la Bagdad abbasside du IXe siècle. Quatre siècles plus tard, dans un Orient arabe divisé entre sultanats Mamelouks et Mongols, Ibn Taymiyya s'inscrit

[52] MOULINE Nabil, *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite XVIIIe-XXIe siècle,* Paris, Presses universitaires de France, coll. « Proche-Orient », 2011, p. 357.
[53] Al-ATAWNEH Mohamed, *op.cit.*
[54] ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?* Presses Universitaires de France, 2008.

dans cette tradition conservatrice, n'hésitant pas à prendre position dans les controverses politiques et théologiques de son temps.

À Damas, il a publiquement posé la question fondamentale de savoir si l'autorité des Mongols était légitime du point de vue de la loi religieuse. La question paraissait, dans un premier temps, réglée, car les Mongols s'étaient convertis à l'islam sunnite à la fin du XIIIe siècle, quelques décennies après la conquête et le pillage de Bagdad en 1258. Mais pour Ibn Taymiyya, il ne suffit pas à des dirigeants politiques de prononcer la profession de foi (*chahada*) ou d'accomplir leurs cinq prières quotidiennes pour prétendre à l'exercice d'une légitimité islamique. Ils doivent surtout gouverner selon les prescriptions de la loi religieuse, dans tous les domaines où celle-ci s'applique. Or, le juriste-théologien reproche aux Mongols d'appliquer des normes étrangères à l'islam, à travers les dispositions du code de Gengis Khan – le *yasa* – élaboré dans les steppes d'Asie centrale et appliqué dans les villes d'Orient à mesure de leur avancée militaire. Le terme *yasa*, passé en arabe moderne pour désigner la « politique » au sens moderne (*siyâsa*), renvoie, dans son sens originel, à l'effort de dressage de chevaux sauvages. Superficiellement convertis à l'islam, les Mongols ne se souciaient guère d'en appliquer le droit, car même les matières du statut personnel (mariage, divorce, héritage) étaient régulées par le *yasa* coutumier des steppes au détriment des prescriptions coraniques dictées par Dieu. Face à ces manquements à la parole divine, Ibn Taymiyya manifesta la plus grande intransigeance : lors du second siège de Damas par les Mongols, il prévint la foule que s'il venait à changer d'avis, les habitants de Damas pourraient légitimement le mettre à mort, « même s'il portait un Coran sur sa tête ».

Le mode de raisonnement sur les sources de la loi a été transposé par les islamistes modernes pour décrire les Mongols des temps présents que sont, pour eux, les représentants des États musulmans au XXe siècle. Pour répondre aux exigences de la modernité économique et bureaucratique, tous les États du monde musulman – y compris l'Arabie saoudite – ont produit un droit positif imité de l'Europe. Or, ce droit, pas plus que le *yasa* des Mongols, ne découle de l'univers normatif de la *charî'a*. La conclusion s'impose : les dirigeants de ces États ne peuvent prétendre à la qualité de musulmans, car les innombrables dispositions mises en circulation n'ont plus rien à voir avec l'islam. Ils doivent donc être combattus sous la forme d'un djihad dirigé contre l'ennemi intérieur.

Cette lecture d'Ibn Taymiyya a offert aux islamistes une occasion rêvée de s'inscrire dans la grande tradition de l'islam (même si les conclusions d'Ibn Taymiyya étaient loin de faire l'unanimité chez les juristes de son époque). Systématiquement assimilés aux *khawârij* par les pouvoirs en place (politiques et oulémas), les activistes de l'islam radical tenaient, avec Ibn Taymiyya, la possibilité de s'appuyer sur une autorité reconnue pour poser avec force, sur la base d'une lecture actualisée de son œuvre volumineuse, la question de la légitimité des dirigeants modernes.

Dans l'autre sens, Ibn Taymiyya a aussi convenu aux intérêts des oulémas conservateurs. Il a prôné l'obéissance aux détenteurs musulmans du pouvoir, dès lors que la loi religieuse était appliquée dans ses principales dispositions. Il abhorrait toutes les formes de rébellion en matière politique, et ne voulait pas entendre parler d'une doctrine religieuse susceptible de la légitimer – fut-ce contre un prince injuste (« Mieux vaut un prince injuste pendant un siècle qu'une seule journée de désordre (*fitna*) » a-t-il écrit). Dans l'ordre du religieux, en revanche, il considérait que la guerre – et elle seule – était applicable aux « hérétiques » chiites, ismaéliens ou nusaïrites (appellation polémique pour désigner les alaouites) et cela jusqu'à l'imposition définitive de l'islam sunnite.

Exhumé par les islamistes égyptiens pour appuyer l'argument de l'illégitimité des pouvoirs en place, Ibn Taymiyya a servi dans les années 1990 et 2000 à nourrir l'argumentaire théologique de milieux désireux de relancer la guerre confessionnelle à l'intérieur de l'islam.

- **Le conflit entre les al-Saoud et les Ottomans**

Mohamed Ibn Abd al-Wahhab
1703-1792

Mohamed Ibn Abd al-Wahhab est né dans le centre du Najd, à al-'Uyayna, dans une famille ayant engendré de nombreux docteurs de la foi. Son grand-père était mufti du Najd et plusieurs de ses oncles ont enseigné dans des mosquées et légué des travaux d'inspiration hanbalite. Après avoir quitté sa ville natale sans que l'on n'en connaisse les motivations exactes (exil forcé ou quête de savoir), Ibn Abd al-Wahhab suivit à Médine les enseignements d'al-Kindi et il eut probablement comme camarade de classe Shah Waliullah. Si ces derniers avaient en commun un attachement certain à la lettre du Coran, Abd al-Wahhab a été remarqué pour sa radicalité, que ne partageait pas son enseignant.

L'enseignement médinois ayant déçu Abd al-Wahhab, ce dernier rencontra dans la même ville Abdallah ben Ibrahim, un théologien partisan du néo-hanbalisme d'Ibn Taymiyya qui eut une influence décisive sur lui. Ibn Abd al-Wahhab passa un long moment à Bassora (la date et la durée exacte ne sont pas connues) où il fut confronté à une diversité religieuse à laquelle il n'était pas habitué, notamment les fraternités mystiques et les sectes chiites. Après avoir tenu des propos véhéments contre les chiites et le culte des saints, il dut quitter la ville, ce qui marqua la fin de la période de son éducation et le début de son apostolat religieux et politique.

De retour à Huraymila, en Arabie, Abd al-Wahhab rédigea son premier travail sur l'unicité de Dieu, rassemblant autour de lui ses premiers disciples. Après un passage à 'Uyayna où il se mit au service du cheikh local, le prédicateur s'installa dans l'oasis de Dar'iyya où, après avoir gagné à sa cause les proches de l'émir Mohamed Ibn Saoud, il finit par convaincre ce dernier du bien-fondé de sa doctrine. C'est ainsi qu'en 1744 fut conclu le pacte du Najd, assurant une loyauté mutuelle entre Ibn Abd al-Wahhab et la famille des al-Saoud pour faire prévaloir la parole de Dieu. Ce pacte marque le début de l'État wahhabite, transformant une petite principauté bédouine en une théocratie légalement instituée.

Ibn Abd al-Wahhab passa le restant de sa vie à prêcher et à enseigner à la mosquée de Dar'iyya dans l'espoir de convertir à sa cause de nouveaux soutiens. Il conseilla l'émir de Dar'iyya et dans une moindre mesure, l'héritier de ce dernier.

Contrairement à la situation qui prévalait lors de la colonisation de l'Inde, la pensée d'Abd al-Wahhab ne répond pas à une crise politique mais à une crise morale dont l'existence est contingente à la pensée du savant hanbalite. Farouchement opposé aux pratiques soufies qui se sont développées dans la péninsule sous l'influence ottomane, la crise qui agitait Abd al-Wahhab n'existait qu'au regard de son orthodoxie hanbalite alors minoritaire en Arabie. Ce dernier n'avait en effet que peu d'intérêt pour les questions politiques, sociales ou économiques et a consacré les dernières

décennies de sa vie à la contemplation hors du monde. Le wahhabisme tel qu'il s'est développé après la mort d'Abd al-Wahhab répond cependant à un état de guerre entre les Ottomans et les al-Saoud pour le contrôle des lieux saints que sont La Mecque et Médine au XIXe siècle.

Durant cette période d'intense activité militaire, le wahhabisme s'est mâtiné d'accents guerriers et a incorporé de nouveaux concepts à son corpus idéologique. Parmi ces concepts, la notion de djihad a été réactivée pour justifier la lutte contre un ennemi ottoman considéré comme impie. En outre, le concept d'*al-wala wal-bara*, ancien et inusité jusqu'à alors, appelant à la loyauté envers la communauté musulmane et à la distanciation, voire à la haine envers les autres religions ou courants de l'islam, a été réintroduit par le petit-fils de Mohamed Abd al-Wahhab, Sulayman Ibn Mohamed Ibn Abd al-Wahhab (1785-1818)[55]. Ce dernier a notamment qualifié les Ottomans de *mushrikun* (polythéistes) pour justifier la guerre contre eux. Il convient de souligner qu'*al-wala wal-bara* a connu au XIXe siècle un essor qui n'était pas simplement militaire : le concept a été promu par les autorités saoudiennes auprès de leurs sujets afin que chaque individu s'implique dans l'application stricte du dogme wahhabite et s'assure que personne ne quitte le sanctuaire qu'est la maison wahhabite. Ce concept, qui a été introduit pas les kharidjites et repris par les chiites, assiégés par les sunnites comme les al-Saoud ont été encerclés par les Ottomans qui contrôlaient le pourtour de la péninsule arabique, a été condamné par Ahmad Ibn Hanbal pour être une innovation blâmable *(bidah)*. Ce paradoxe évident n'a cependant pas empêché le wahhabisme de s'appuyer sur un concept qui semble contredire l'assise hanbalite du dogme religieux des al-Saoud.

Prenant conscience de la dangerosité d'un tel concept dès lors que la justesse de l'application du wahhabisme était laissée à l'appréciation de chaque sujet, l'État saoudien décide de créer en 1940 le Comité pour la Promotion de la Vertu et la Prévention du Vice, aujourd'hui la police religieuse de l'Arabie saoudite, pour s'assurer que tous les Saoudiens ne s'éloignent pas du dogme officiel. Pour autant, la police religieuse n'appuie pas seulement sur le concept d'*al-wala wal-bara*, mais sur le corpus wahhabite en général. Ce concept a notamment été réactivé par les salafo-djihadistes dans les années 1970, en particulier par Al-Qaïda en Afghanistan. C'est là la preuve qu'il existe des liens conceptuels entre le dogme wahhabite et l'idéologie djihadiste qui remontent au XIXe siècle.

Nasir al-Din al-Albani
1914 – 1999

- Né en Albanie, son père est un cheikh hanafite ; sa famille s'installe à Damas en 1923 où, en parallèle d'un métier d'horloger, il apprend l'arabe et se forme en autodidacte à la science des *hadiths*.
- Influencé par le réformisme musulman, il développe un courant religieux à part, fondé sur l'étude des *hadiths*. Hostile au soufisme, il rejette de même la division du sunnisme en quatre écoles, et prône un renouveau de l'*ijtihad* (interprétation), qui doit passer par une critique méthodique, historique et linguistique, des *hadiths*. Cette science du *hadith* doit être première, et supplanter les autres sciences théologiques. Reprenant pour sa méthode le nom d'une école médiévale (*ahl al-hadith*, les partisans du *hadith*), il n'hésite pas à contester

[55] MAHER Chiraz, *Salafi-Djihadism: The History of an Idea,* 2010.

l'authenticité de certains *hadiths* des deux recueils principaux, ceux de Boukhary et Muslim, qu'il déclare faibles[56].

- Rapidement célèbre dans les années 1950, il quitte en 1961 la Syrie pour l'Arabie saoudite, où Ibn Bâz lui a proposé un poste d'enseignant à l'Université de Médine (créée la même année). Dans ce pays, il est confronté à l'élite religieuse wahhabite, dont le grand mufti, qui rejette ses vues et ses méthodes. Il fait scandale lorsqu'il déclare, suivant strictement sa méthode de critique des *hadiths* et non pas par libéralisme, que les femmes ne sont pas obligées de se couvrir le visage. Cette déclaration justifie le non renouvellement de son contrat ; al-Albani rentre en Syrie où il est poursuivi et emprisonné par le régime ba'ath, avant de s'installer en 1979 en Jordanie, où il meurt en 2001.
- Son court passage en Arabie saoudite a laissé malgré tout une forte empreinte. Al-Albani est devenu une référence religieuse internationale, notamment parce qu'il a relancé l'étude des *hadiths*. Dans les années 1960, un groupe de partisans s'est formé autour de sa pensée : les Ahl al-Hadith, à la suite de leur mentor, s'opposent autant à l'élite wahhabite qu'aux Frères musulmans, donc à la Sahwa dans les années 1990 dont ils critiquent la politisation. Encore plus littéralistes que les wahhabites, ils se caractérisent par un ensemble de marqueurs qui les distinguent, sur le plan vestimentaire (tunique plus courtes, cheveux longs pour imiter le Prophète) ou sur celui de la prière (légères différences rituelles).

4. Wahhabisme et frérisme : des discours religieux très différents, des objectifs communs, des moyens distincts

Les wahhabites, comme les Frères, ont pour objectif essentiel de faire vivre l'islam, et de permettre à tous les musulmans, où qu'ils soient, de vivre en adéquation avec leurs principes religieux, ce qui passe par la mise en place d'un État islamique. Cela traduit une vision universaliste et prosélyte de l'islam : le monde est voué à devenir musulman, les forces considérées comme anti-islamiques ne le sont que temporairement car, à terme, elles deviendront musulmanes.

Mais là où les wahhabites souhaitent l'instauration d'un État islamique fondé sur l'exemple du Prophète à Médine avec un rejet de tout système politique moderne, les Frères musulmans ne préconisent aucun régime particulier. Il suffit que le pouvoir respecte les préceptes de l'islam et qu'il ne soit ni monarchique, ni théocratique, ni dictatorial.

Bien que les deux idéologies aient des objectifs communs, les moyens pour parvenir à leur fin diffèrent. Les Frères favorisent l'islamisation des sociétés par l'action politique et militante, par l'adhésion à des sociétés et groupes de musulmans, par la pratique collective (avec une réunion hebdomadaire pour prier et discuter en groupe) et l'éducation des masses. Ils font preuve d'un grand pragmatisme et affinent leur méthode selon les publics. Ces « moyens » transparaissent dans le monde arabe avec des partis politiques islamiques qui tentent de prendre le pouvoir et des institutions caritatives qui tentent de leur

[56] LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens…, op. cit.*

côté de s'approprier le cœur des gens. En Occident, où les musulmans sont minoritaires, il est davantage question de rassembler ces derniers autour d'une cause commune, l'islamophobie par exemple.

À l'inverse, les wahhabites favorisent la diffusion de leur vision de l'islam par les prêches, la formation dans des universités saoudiennes et le financement de lieux de culte. L'objectif est moins de créer une communauté wahhabite soudée que de faire passer leur idéologie pour le seul véritable islam.

La comparaison qui vient d'être opérée ne doit cependant pas occulter le fait qu'il existe des tendances et des voix différentes voire contradictoires au sein même du frérisme et du wahhabisme. Il est néanmoins possible de revenir aux sources idéologiques de ces mouvements pour dégager les éléments qui font le cœur et la cohérence de ces mouvements.

Comparaison wahhabisme et frérisme

WAHHABISME		FRÉRISME
Mouvement de l'islam sunnite hanbalite qui prêche un retour aux pratiques en vigueur dans la communauté musulmane de Mahomet et ses premiers successeurs. Fondé par Mohamed Ibn Abd al-Wahhab en 1744-45.	**Définition**	La société des Frères musulmans est une organisation transnationale islamique sunnite fondée en 1928 par Hassan al-Banna, dont l'objectif initial est la renaissance islamique et la lutte contre l'emprise occidentale et l'imitation aveugle du modèle européen.
Ibn Taymiyya (1263-1326), Mohamed Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), Al-Albani (1914-1999)	**Références**	Hassan al-Banna (1906-1949), Sayyid Qutb (1906-1966), Youssef al-Qaradawi (né en 1926)
Application stricte de la charia, primauté du Hadith, prégnance des oulémas, Isnad, condamnation de l'innovation et de la tradition.	**Concepts clés**	Charia comme horizon à atteindre, faire vivre l'islam par l'action, opposition à tout pouvoir autoritaire ou théocratique, adaptation pragmatique à l'Occident, panislamisme.
Répandre le « vrai » islam en gagnant de l'influence là où des rites différents perdurent afin de donner l'impression d'une universalité wahhabite. Arabisation de l'islam.	**Objectifs**	Islamiser les musulmans où qu'ils se trouvent en créant une « internationale islamique », créer des États islamiques dans le monde arabe.
Prêche, éducation, financement de mosquées.	**Méthode de diffusion**	Militantisme politique et associatif, éducation.
Ligue Islamique Mondiale (1962), Organisation de la Conférence islamique (1969), Conseil des Oulémas saoudiens (1972).	**Structures de diffusion**	UOIF (1983), UOIE (1989), Conseil européen de la fatwa (1997), Ennahda (Tunisie), AKP (Turquie), PJD (Maroc)
Université Al-Qura de La Mecque (1949), Université islamique de l'imam à Ryad (1953), Université Islamique de Médine (1961)	**Universités**	IESH (Institut Européen des Sciences Humaines, Château-Chinon, 1992), Al-Maktoum Institute for Arabic and Islamic Studies (Dundee, 2001)

CHAPITRE III

LES DÉVELOPPEMENTS CONTEMPORAINS : L'ISLAMISME PENSE PAR LUI-MÊME ET S'ABSTRAIT DE L'OCCIDENT

À partir de 1979, sous le triple coup de l'intervention militaire soviétique en Afghanistan, de la révolution islamique en Iran et de la signature des accords de Camp David, l'islamisme connaît un mouvement d'autonomisation. Il ne se pense désormais plus simplement comme contre-modèle de l'Occident mais véritablement comme un mouvement indépendant et autonome d'où vont apparaître différentes branches. Le premier marqueur de cette nouvelle autonomie est l'indépendance financière du mouvement qui a développé un trafic en détournant une partie des armes envoyées en Afghanistan et a mis en place un système d'exportation d'opium. Abdallah Azzam va ensuite servir d'intermédiaire entre les Frères musulmans et le pouvoir saoudien et développer l'organisation du djihad, la lutte armée. Deux formes de salafisme se propagent alors : les salafismes révolutionnaires ou djihadistes et les salafismes qui se veulent quiétistes bien que politiquement non neutres. Simultanément, on assiste à une prise d'indépendance du salafisme dans les pays européens par rapport aux concepts occidentaux tels que la Constitution ou la République, exprimant ainsi un idéal politique en termes islamiques comme le califat, la charia ou la Oumma. En se réappropriant les codes occidentaux, l'islamisme atteint ici son autonomisation intellectuelle et s'abstrait de l'Occident contre lequel il s'était à l'origine construit.

1. La guerre d'Afghanistan et l'autonomisation de l'avancée djihadiste

En 1979, l'URSS décide d'intervenir militairement en Afghanistan pour soutenir le gouvernement communiste, alors fortement contesté par les milieux conservateurs et islamistes. Ils craignent que les idéaux de la révolution islamique d'Iran ne se propagent en Asie centrale et ne viennent menacer les territoires soviétiques limitrophes à majorité musulmane. Cet événement, couplé à la révolution iranienne et à la signature des accords de Camp David[57], donne naissance à une nouvelle dynamique confessionnelle sunnite au Moyen-Orient. Elle incarne la maturation et l'autonomisation des mouvements islamistes qui virent le jour à la fin du XIXe siècle.

Cette autonomisation a pris forme en Afghanistan pour quatre raisons principales : l'arrivée de plusieurs groupes islamistes que le conflit afghan a uni, l'autonomie financière des moudjahidines afghans grâce aux financements américains et saoudiens, la mise en pratique effective du djihad pour la première fois depuis la fin du XIXe siècle et sa théorisation par le Frère musulman Abdallah Azzam.

- **La convergence de réseaux transnationaux**
  Le djihad en Afghanistan a été lancé non par des États musulmans mais par des réseaux islamiques transnationaux regroupés autour d'oulémas et relayés soit par des organisations déjà constituées, soit créées de manière *ad hoc*, mais toutes situées dans la mouvance islamiste au sens large, allant des salafistes wahhabites aux plus politiques Frères musulmans. Outre la libération de l'Afghanistan, l'objectif était également de contrer l'influence du message concurrent porté par Khomeini. Afin de lancer le djihad, il a fallu que des oulémas énoncent des *fatwas* proclamant

[57] ROUGIER Bernard. *Qu'est-ce que le salafisme ?* Presses Universitaires de France, 2008.

l'Afghanistan comme *dar al-islam* (terre d'islam) envahie par une puissance impie, en l'occurrence l'URSS. Il a ainsi été rappelé à la mémoire des musulmans que le djihad défensif est, d'après la charia, une obligation individuelle (*fard ayn*)[58] pour tout musulman.

Au début des années 1980, la solidarité islamique transnationale se manifeste principalement par des transferts financiers qui complètent le soutien militaire américain aux moudjahidines afghans. Ce n'est qu'à partir de 1984-1985 qu'un nombre croissant de moudjahidines, principalement arabes, arrivent en Afghanistan. Ces combattants de l'islam viennent de milieux hétérogènes et mêlent différentes idéologies, avec pour référence commune l'attachement aux principes de l'islam et l'hostilité vis-à-vis du communisme. Des confréries mystiques aux wahhabites, en passant par les Frères et les déobandis, l'Afghanistan a vu se mélanger des combattants présentant une grande diversité sociale, économique mais également religieuse.

L'arrivée de combattants arabes accompagne dans un premier temps les circuits financiers saoudiens à destination des moudjahidines afghans, *via* le comité *ad hoc* créé par le prince Salman Ibn Saoud, gouverneur de Ryad, les services de renseignement du prince Turki al-Faisal, et la Ligue Islamique Mondiale, qui était alors fortement liée aux Frères musulmans[59]. Néanmoins, face à la difficulté d'acheminer des fonds et de l'aide eu égard au chaos ambiant en Afghanistan, les premiers combattants arabes arrivent sur le terrain dans le cadre du Croissant Rouge saoudien. Ils seront suivis au milieu des années 80 par les djihadistes arabes, lesquels trouvèrent une manne financière ainsi que des camps d'entraînement avec la bénédiction américaine et saoudienne. Pour autant, peu d'Arabes prirent part aux combats contre les Soviétiques, le voyage en Afghanistan étant avant tout l'opportunité d'une socialisation islamiste et de nouer des réseaux auprès de militants plus extrémistes que les parrains saoudiens.

Ces obédiences et origines multiples sont venues renforcer les clivages sociaux déjà à l'œuvre en Afghanistan avant le début du conflit, entre, d'une part, les islamistes urbains et intellectuels fortement liés aux Frères musulmans, notamment les étudiants ayant étudié en Egypte, et, d'autre part, les mouvements conservateurs ruraux, plus tribaux. L'école de pensée des Frères musulmans s'est installée tardivement en Afghanistan en 1958 et le mouvement qui avait une faible implantation populaire est resté circonscrit aux élites islamistes afghanes qui allaient mener le djihad contre les Soviétiques.

Ces élites islamistes étaient divisées en deux mouvements qui mêlaient une dimension ethnique et politique. La Jamiat-e Islami, dirigée par Burhanuddin Rabbani, cherchait à trouver un compromis entre l'intelligentsia urbaine anticommuniste non islamiste et le monde tribal. Recrutant principalement des persanophones, la Jamiat était plutôt proche des Occidentaux. En face, le Hezb-e Islami, dirigé par Gulbuddin Hekmatyar, hostile à tout compromis politique et attaché à l'orthodoxie islamiste, recrutait principalement des pachtounes. Son parti était l'interlocuteur privilégié des Frères musulmans, des Saoudiens et de la Jamaat-e Islami de Mawdudi[60].

Bien qu'il existât d'importantes divergences idéologiques entre Rabbani et Hekmatyar, tout deux ont été grandement influencés par les écrits de Sayyid Qutb, expliquant la création des Akhwan

[58] KEPEL Gilles, *Djihad. Expansion et déclin de l'islamisme,* Paris, Gallimard, 2000.
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*

al-Muslimen – branche afghane des Frères musulmans – en 1969 par Rabbani et Abdul Rab Rasul Sayyaf[61]. Alors que les islamistes afghans, notamment les Frères, étaient isolés avant l'intervention soviétique et sans ancrage local, l'appel au djihad leur donne un élan inespéré. Devant l'ampleur des destructions causées par les bombardements soviétiques, la population se mobilise massivement, ce qui donne aux islamistes l'ancrage local qui leur avait jusque-là manqué. Les mouvements traditionnels présents dans les campagnes, notamment les confréries, n'ont cependant pas pu en profiter pleinement dans la mesure où le gouvernement islamiste pakistanais, chargé de redistribuer les subsides saoudiens, favorisait les branches de l'islam politique.

Si les influences fréristes et wahhabites se font ressentir du fait de l'afflux de combattants de tout le monde arabe, le financement saoudien et les lectures qutbistes des *leaders* afghans, le Pakistan et plus globalement l'école islamique indienne ont également joué un rôle dans la formation morale et intellectuelle des moudjahidines. Les déobandis, qui ont pris en charge l'éducation des millions d'Afghans réfugiés au Pakistan, intègrent alors à leur corpus le concept de djihad, donnant naissance plus tard au mouvement Taliban, en 1994.

- **L'autonomisation financière**
  Prélude à l'autonomisation djihadiste, le bouillonnement hétéroclite et le mélange inédit que permet le conflit, ou plutôt le djihad afghan, profite d'une première autonomisation financière. Les millions de dollars envoyés par les États-Unis et l'Arabie saoudite favorisent le développement des trafics et l'émergence de bandes criminelles qui détournent une partie des armes envoyées en Afghanistan tout en développant la culture de l'opium à des fins d'exportation[62]. Ce sujet a été ignoré pendant la période de l'occupation soviétique tant par les Saoudiens, qui voyaient l'Afghanistan comme un exutoire pour leurs citoyens radicalisés après l'attaque contre la grande mosquée de La Mecque en 1979, ainsi qu'un levier pour contrer l'influence concurrente de Khomeini, que par les Américains dont la priorité stratégique était de contenir l'influence soviétique[63]. Le développement des trafics ne devient un sujet de préoccupation pour les États-Unis et les États arabes qu'après la fin de la guerre. Cela permettra aux djihadistes, sur-armés et désormais capables de s'auto-financer, de porter le djihad où bon leur semble, notamment contre les gouvernements arabes considérés comme impies.

- **Abdallah Azzam, le théoricien et l'organisateur**
  Cette autonomisation financière du djihad trouve son assise idéologique en la personne d'Abdallah Azzam, un Frère palestinien qui assure l'interface entre les Frères musulmans et les intérêts saoudiens. Premier théoricien du djihad afghan, il est à l'origine de la création des premiers camps de moudjahidines et recrute de futurs djihadistes célèbres comme Oussama Ben Laden, qui était son élève lorsqu'il était professeur de charia en Arabie saoudite, à Djeddah. Ayant rejoint la Ligue islamique mondiale où il était responsable de l'éducation, Azzam s'est installé en 1984 à Peshawar d'où il a participé en 1985 à la création du Conseil de Coordination Islamique, chargé de rassembler les organisations humanitaires arabes islamiques sous l'égide du croissant rouge saoudien et koweitien, principaux pourvoyeurs des 600 millions de dollars annuels d'aide arabe à la résistance. En cela Azzam est l'homme de main des Saoudiens et un organisateur de talent

[61] MILLARD BURR, J. COLLINS, Robert O., *Alms for djihad,* Cambridge University Press, 2006.
[62] KEPEL Gilles, *Djihad. Expansion et déclin de l'islamisme,* Paris, Gallimard, 2000.
[63] ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?* Presses Universitaires de France, 2008.

chargé également de coordonner l'arrivée des djihadistes arabes *via* la création en 1984 du Bureau des services aux moudjahidines.

La doctrine djihadiste développée par Azzam s'inscrit dans la tradition médiévale telle qu'elle a été fixée par des auteurs comme Ahmad Ibn Taymiyya. Dans le cadre du djihad afghan, Azzam a dû répondre à trois questions : qui a la faculté de dire le djihad, dans quel lieu et contre quel ennemi ? En réponse à la première question, Azzam estime que tout croyant est appelé à faire le djihad « sans solliciter l'autorisation de personne »[64]. Il s'agit là d'une obligation individuelle dès lors que l'« ennemi envahissait le territoire de l'islam »[65]. Cette position, qui conduit à une individualisation du djihad, ôte aux élites religieuses, voire politiques, le monopole du décret de la guerre sainte. Elle est d'une certaine manière émancipatrice dans la mesure où elle bouleverse les hiérarchies sociales traditionnelles : le fils n'est plus tenu d'obéir au père, ni la femme à son mari, dès lors que le djihad, obligation au même titre que le jeûne du ramadan ou la prière, est individuellement décrété. Quant à la définition du lieu et de l'ennemi touchés par le djihad, ils sont également à l'appréciation du croyant. Azzam a ainsi posé les bases théoriques d'une démocratisation du djihad, qui dès lors qu'il ne sera plus circonscrit au territoire afghan, alors priorité de court terme pour les djihadistes, pourra être porté dans tout territoire considéré comme relevant de la sphère culturelle islamique. L'identification d'une « terre de djihad » prend alors *de jure* valeur de proclamation.

Azzam crée en 1984 la revue *Al-Djihad*, rédigée en arabe et destinée au monde arabe pour le galvaniser dans le cadre du combat afghan, qui mêle nouvelles du front et textes doctrinaux. Elle est ensuite traduite en anglais et dans les langues locales d'Afghanistan. Outil de propagande des moudjahidines, *Al-Djihad* prônait la théorie d'Azzam du djihad comme devoir de tout musulman, que ce soit par le combat ou la participation financière. Ce dernier volet nécessite notamment la mobilisation de plusieurs oulémas saoudiens, dont Ibn Baz, mais également de Frères, comme le syrien Saïd Hawwa.

- **Le retour au djihad**

  Si le concept de djihad est ancien, son application dans un théâtre d'opérations était encore inédite au XXe siècle. Le djihad avait certes été décrété par les États arabes pour justifier la guerre contre Israël, mais il s'agissait principalement de rhétorique visant moins à donner une caution religieuse au conflit qu'à galvaniser les masses. À l'inverse, en Afghanistan les masses des croyants – qui ne sont pas arabes – sont directement mobilisables, donnant lieu au premier conflit appelant à une mobilisation effective de tous les musulmans.

  Pour pourvoir aux besoins du djihad après la guerre d'Afghanistan, Azzam a transformé en 1988 le MAK (Maktab al-Khidamat, ou bureau des services), une petite structure destinée à recueillir les fonds de donateurs privés, en une organisation centralisée visant à coordonner toutes les actions futures dans et hors l'Afghanistan. Cette structure, nommée « la base » (ou *Al-Qaïda* en arabe), a été cofondée par Oussama Ben Laden qui était alors en charge d'apporter le financemen et Azzam, qui était opposé au djihad entre musulmans, souhaitant porter le combat dans les territoires musulmans dirigés par des non musulmans, voire dans les territoires qui ont été musulmans à une époque, comme l'Andalousie. Il est celui qui islamisa le conflit israélo-palestinien en décrétant la

[64] KEPEL, Gilles, *op.cit.*
[65] *Ibid.*

Palestine terre de djihad. Son assassinat en 1989 à Peshawar mènera son successeur, Oussama Ben Laden, à changer de position et à tourner l'organisation vers le djihad contre les gouvernements musulmans considérés comme impies, aboutissant à la dernière phase de l'autonomisation djihadiste.

Déliée de tout contrôle étatique ou institutionnel, Al-Qaïda peut alors plus facilement insérer son action dans un discours emprunté aux premiers temps de l'islam, visant à l'établissement de la cité prophétique exemplaire. Les références occidentales des premiers réformistes sont loin, le djihad ayant remplacé la révolution et le califat ayant remplacé la république. On assiste ainsi à un retour aux références civilisationnelles de l'islam. Cette autonomisation des discours ne se limite cependant pas à Al-Qaïda, et embrasse plus largement tous les moudjahidines qui iront porter le djihad chez eux après leur retour d'Afghanistan. On peut alors diviser la scène salafiste des années 1990 en deux catégories : les salafistes révolutionnaires, ou *djihadistes*, et les salafistes qui se veulent quiétistes bien qu'ils ne soient évidemment pas politiquement neutres.

2. L'autonomisation des discours islamistes

L'autonomisation du djihadisme en Afghanistan et l'expansion du wahhabisme dans les années 1970 ont été accompagnées d'une autonomisation des discours salafistes, notamment dans les pays européens. Les premiers islamistes ont cherché à islamiser des concepts occidentaux comme la république ou la Constitution : Révolution islamique en Iran et la charia comme Constitution pour les Frères musulmans. À l'inverse, le wahhabisme et certaines écoles salafistes indiennes versées dans le prêche – les tablighis sont par exemple les premiers fondamentalistes arrivés en France – ne renoncèrent jamais aux concepts islamiques. Comme ils n'avaient pas pour objectif la prise de pouvoir, les théories politiques occidentales qui semblaient à l'origine de la réussite de l'Occident – expliquant pourquoi elles ont été réutilisées par les islamistes – n'ont jamais été assimilées par ces écoles de pensée.

Avec l'essor du wahhabisme et l'arrivée des premiers tablighis en Europe dans les années 1970, le salafisme a pris ses distances avec les théories politiques occidentales en un mouvement d'autonomisation, qui revient à se (*auto*) donner sa propre loi (*nomos*) dans la langue de la civilisation islamique, l'arabe. Des concepts islamiques ont ainsi été mobilisés pour définir le rapport à soi, aux autres ainsi qu'aux institutions politiques – condamnées ou désirées. La nation – fut-elle islamique – a été remplacée par la Oumma. L'autre, dès lors qu'il n'est pas considéré comme musulman, devient un *koufar* (impie), et *al-wala wal-bara* (visant la séparation stricte entre le monde de l'islam et le monde païen), concept islamique ancien réactivé par les wahhabites au XIXe siècle, définit les règles pour qu'un musulman ne soit pas en contact avec une influence qui pourrait être néfaste à sa foi.

Concepts occidentaux, concepts occidentaux islamisés, concepts islamiques

Récit occidental	Termes occidentaux islamisés utilisés par les réformistes et les islamistes	Récit islamique
Souveraineté nationale	Souveraineté des musulmans	Souveraineté exclusive de Dieu
Démocratie	Hakimiyya	État islamique
Constitution	Charia comme texte constitutionnel	Charia comme seul texte juridique
Nation	Nation islamique	Oumma
« Barbares » (désignant l'étranger pour les Grecs anciens)	Ø	*Koufar*
Révolution	Réforme et révolution islamique	Djihad
République	Ø	Califat
Ø	Ø	*Takfir* (vise à différencier ce qui relève de l'islam et ce qui n'en relèverait pas)
Ø	Ø	*Al-wala wa al-bara* (loyauté et désaveu, vise à la protection du croyant chez les wahhabites)
Ø	Ø	*Manhaj* (méthodologie choisie pour atteindre la vérité, très utilisée par les salafistes pour parler du « choix salafiste »)
Droits de l'homme	Ø	*Tawhid* (unicité de Dieu)
Obscurantisme	Immobilisme et défaitisme	*Bid'a* (innovation religieuse)
Ancien régime	Ø	*Taghut* (despotisme)
Penseurs des Lumières	Penseurs de l'Islah	Le Prophète et la première communauté des musulmans

Ce salafisme exprime également son idéal politique en termes islamiques : le meilleur des systèmes ne peut qu'être le califat, et la loi la plus juste, pour Dieu mais aussi pour les hommes, ne peut être que la charia. Dieu est seul souverain et législateur sur Terre, il s'est exprimé par la voix de son Prophète, Mohamed. Dès lors il ne peut y avoir de séparation entre le religieux et le temporel.

Plutôt que le recours à la séparation des pouvoirs – théorisé par Locke puis Montesquieu –, la loi de Dieu est utilisée pour limiter le pouvoir du gouvernant, qui ne peut légiférer en infraction avec les injonctions divines.

C'est en ces termes que s'expriment aujourd'hui les salafistes dans les banlieues françaises. Des concepts comme celui du califat sont cependant utilisés principalement par les islamistes (au sens des tenants de l'islam politique), tandis que les salafistes, moins politisés, sont davantage portés sur les termes islamiques relatifs à la vie de tous les jours. Le terme de *bid'a*, qui signifie *innovation* en arabe et renvoie aux innovations « blâmables » qui auraient pollué l'islam au cours des siècles, est très utilisé par les salafistes pour condamner toute pratique musulmane qu'ils ne cautionneraient pas. Les termes de ces discours sont incompréhensibles pour l'Occident, moins parce qu'ils s'expriment en une langue méconnue (l'arabe) que parce qu'ils renvoient à un système de pensée qui lui est étranger. Lorsqu'un salafiste parle d'*innovation*, il ne renvoie pas au processus de création technique concomitant à l'invention qui est à l'origine du développement économique et de la croissance, mais aux impuretés idéologiques qui teintent l'islam populaire et traditionnel. Comprendre l'islamisme revient donc à voyager dans un monde de valeurs et de repères aujourd'hui très largement autonome par rapport à l'Occident.

3. Une idéologie islamique française

Un nouveau courant de pensées et de pratiques apparenté au salafisme est apparu en France vers 2009. Conçu par des Français de troisième ou quatrième génération d'origine maghrébine, il représente l'aboutissement de l'ancrage occidental de l'idéologie salafiste, qui tente une synthèse de la pensée occidentale et de l'islam en développant notamment un regard musulman sur l'Occident, juste négatif du regard de l'Occident sur l'Orient : on passe ainsi de l'orientalisme à l'occidentalisme. Cet islamisme a été théorisé par le Français Aïssam Aït Yahya dans son livre *De l'idéologie islamique française*[66], paru pour la première fois en 2011 et devenu depuis une référence dans les cercles salafistes français. Aït Yahya tente d'analyser la société française sous un regard extérieur nourri de références islamiques et occidentales. Là où les Occidentaux appliquent la grille de lecture démocratique pour jauger le monde arabe, Aït Yahya se fonde sur des grilles de lecture islamiques pour jauger l'Occident.

Bien que ce courant ne soit pas institutionnalisé, il jouit, comme le précise Mohammad Chirani, consultant en prévention de la radicalisation religieuse, d'une popularité croissante, qui se traduit par des dizaines de milliers de vues sur YouTube et la grande popularité de son ouvrage actuellement vendu dans sa troisième édition. Quelles sont les particularités de ce courant, sur quoi se fonde son idéologie et comment se diffuse-t-elle ?

- **Un salafisme de synthèse**
  Ce nouveau courant peut être décrit comme un salafisme de synthèse qui n'appartient à aucune doctrine théologique et s'inspire de différentes écoles des sciences humaines modernes (y compris des écoles occidentales) tout en se référant au salafisme ancestral d'Ibn Taymiyya, que l'on pourrait qualifier de « sunnisme révolutionnaire ». Cette idée reflète la double identité d'Aissam Aït-Yahia,

[66] AIT-YAHYA Aïsam, *De l'idéologie islamique française,* Editions Nawa, 2011.

idéologue principal du courant. Ce Français d'origine marocaine se présente comme un « identitaire décomplexé ». Comme il le soutient, sa double culture lui permet de développer une lecture critique du monde contemporain aussi bien dans la foi que dans la raison. En accord avec cela, ce diplômé en histoire et en droit utilise des théories reconnues dans le monde occidental de façon à mieux cibler une audience occidentalisée. Il se réfère notamment aux concepts de « neutralité axiologique » de Max Weber, d'« orientalisme » d'Edward Saïd et de « domination symbolique » de Bourdieu pour dénoncer les lectures modernes de l'islam. À travers ces théories, il présente les islamologues contemporains comme les héritiers des premiers orientalistes dont la grille d'analyse est foncièrement erronée, selon lui, puisqu'elle se fonde consciemment ou inconsciemment sur la tradition néo-chrétienne incapable de comprendre le monde musulman. Son travail constitue l'assise théorique de « l'occidentologie », en opposition à l'islamologie. En parallèle, le courant adopte comme références théologiques l'ensemble de la littérature salafiste médiévale (Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim…), du salafisme wahhabite insurrectionnel (Ibn abd al-Wahhab, Ibn Uthaymin…) et essentiellement du salafisme marocain. En effet, les idéologues de ce salafisme décomplexé sont pour la plupart d'origine marocaine. Le cheikh salafiste marocain Aissam al-Marrakchi, disciple du cheikh Hassan Kettani qui a passé dix ans en prison après les attentats de Casablanca en 2013, a préfacé l'un des livres d'Aissam Aït-Yahia. Cependant, les idéologues de ce courant refusent l'appellation « salafiste » qui représenterait un archaïsme, un immobilisme et une incapacité à faire face à la modernité occidentale.

- **Les principes de l'idéologie islamique française**

L'idéologie du courant est fondée sur la création d'une nouvelle grille de lecture de l'histoire du monde ; une grille fondamentalement islamique qui renverserait les cadres de références occidentaux. L'identité islamique constitue l'axe principal de cette théorie, elle serait le référant unique des musulmans en dépit de leurs appartenances nationales, et son accomplissement serait leur objectif ultime. Cette affirmation d'une identité musulmane ouvertement décomplexée s'inscrit dans une stratégie visant à donner aux musulmans un argumentaire ainsi qu'une méthode d'argumentation. Afin que les détracteurs de l'islam ne puissent plus traiter les musulmans d'irrationnels, le nécessaire *aggiornamento* intellectuel passe par l'islamisation des connaissances et la création d'une littérature rationnalisée et intelligible (par les musulmans mais surtout par les Occidentaux) qui puisse concurrencer les modes de pensée dominants[67]. S'il ne nie pas que toute idéologie est subjective, Aït-Yahia cherche à créer une idéologie qui ait l'apparence de l'objectivité.

Selon Aït-Yahia, et comme l'indique le slogan du courant « din, dunia, dawla » (religion, univers, État), l'islam est un système global qui se caractérise par son unicité, une relation univoque avec l'au-delà et le divin, et une dialectique du profane et du sacré ; des concepts étrangers à la méthodologie occidentalo-chrétienne. Dans les faits, cette théorie se traduit par exemple par le refus des droits de l'homme considérés comme un concept occidental qui n'a pas de synonyme en islam, dans lequel on parlerait plutôt de droits pour l'homme et de droits pour Dieu.

D'après Aït-Yahia, c'est Paul de Tarse qui est à l'origine de la déviation chrétienne et l'humanisation de cette religion. Pour lui, l'incarnation du divin dans un être humain crucifié (Jésus) est l'annonce du néo-christianisme, porteur de sa propre fin : la sécularisation à l'échelle individuelle puis la laïcisation à l'échelle sociale. Ce processus historique donnera naissance à la modernité, la

[67] AIT-YAHYA Aïsam, *Ibid.*

démocratie, le libéralisme, le socialisme… Et même l'athéisme qui ne représente que des religions séculières issues de cette tradition chrétienne. En contradiction, l'islam, grâce à son unicité, ne peut subir une telle sécularisation. Les laïcs, qui ont eu une mauvaise compréhension du christianisme, sont à l'origine de cet égarement qu'ils souhaitent éviter à l'islam en dotant les musulmans d'une idéologie forte à même de prendre part aux débats. Mobilisant la technique classique d'argumentation visant à anticiper les arguments adverses, Aït-Yahia cherche à mettre en évidence les contradictions de la démocratie en se fondant sur des auteurs occidentaux comme Schumpeter, qui a remis en cause l'égalité des hommes.

Aissam Aït-Yahia a également développé le concept de *Fiqh al Waqi*, théologie du réel, qui se traduit par l'utilisation du savoir profane au service du savoir révélé en islam. Il appelle à « une renaissance de l'islam qui doit passer d'abord par une déconstruction du mythe de l'Occident moderne post-chrétien suivi d'une résistance globale et organisée par l'ensemble de la communauté musulmane refusant l'assimilation. » [68]

La charia présente une importance particulière dans les idées d'Aït-Yahia. Selon ce dernier, la charia est une loi divine et indivisible. Il considère que c'est sa non-application qui a conduit au déclin de la civilisation islamique. Elle forme donc la condition primordiale pour redorer le blason de l'islam civilisationnel. Pour lui, la charia doit être appliquée à l'intérieur et à l'extérieur des terres de l'islam, d'où la question : « Comment un musulman pourrait-il vivre en Occident ? ».

En réponse à cette question, il appelle à l'autonomie musulmane et prône la création d'une entité islamique fondée sur la charia. Considérant qu'il n'y a pas de séparation entre le public et le privé en islam, toute « occidentalisation » d'un musulman serait contre nature : « Si nous comprenons l'islam à sa juste valeur, un individu ne pourrait absolument pas (sans immense contradiction interne) se déclarer musulman dans sa sphère privée, et adhérer dans le même temps dans sa sphère publique à l'idéologie séculière nationaliste (et d'ailleurs quelle que soit la nation : française, arabe, japonaise ou turque) »[69]. Aït-Yahia s'oppose cependant au radicalisme violent. Dans une entrevue accordée au blog *Le Nouveau Monstre* en mars 2017, il critique Daech et dit, « je pense personnellement que Daech est exactement ce qu'a été le stalinisme pour l'idéal marxiste-léniniste : une déviation d'un projet louable au départ, une appropriation par un petit groupe d'Irakiens d'une idée globale pour leurs petits profits et intérêts personnels et immédiats »[70]. Son idéologie s'apparente donc à la doctrine d'Al-Qaïda : les intellectuels du djihad. Son œuvre, selon lui, fait « le bilan de 30 ans de djihad mondialisé ».

Concernant la France, Aït-Yahia considère que le pays est, du fait de la Révolution Française, le berceau de la sécularisation qui a mené par la suite à la laïcisation en 1905. Pour lui, la France porte l'idée laïque la plus pure et donc la plus radicale, qu'il appelle « laïcité radicale ». Il soutient que l'acharnement de la France à l'encontre de l'islam est dû à cette laïcité radicale expansionniste et à l'unicité de l'islam qui lui interdit toute sécularisation ou assimilation. Plus largement, Aït-Yahia considère que « les pays ayant adopté une laïcité comparable à celle de la France sont ceux dans lesquels il est le plus difficile de pratiquer la religion musulmane »[71], citant notamment le

[68] AIT-YAHYA Aïsam, *De l'Idéologie Islamique Française,* Editions Nawa, 2011.
[69] *Ibid.*
[70] Mazzatella, 2017.
[71] AIT-YAHYA Aïsam, *op.cit.*

cas de la Turquie où le port du voile à l'université a longtemps été interdit. En outre, la question de l'identité nationale telle qu'elle a pu être posée en France vise à fabriquer une identité et lui donner force de loi, ce qui revient à faire violence à une identité musulmane qui serait intrinsèquement incompatible avec toute idée de nation séculière.

Comme il l'explique, « le combat contre le communautarisme est un combat pour maintenir les musulmans non seulement exclus mais au bas de l'échelle sociale, en leur faisant passer un message simple : si vous voulez monter dans la hiérarchie, reniez vous, reniez votre histoire, votre origine et surtout reniez votre religion. »[72] Le courant s'oppose également au modèle démocratique qu'il dénonce, en se référant à des théories anarchistes et antiautoritaires, comme étant une nouvelle religion chrétienne interdite aux musulmans qui doivent appliquer leur propre système de gouvernance. Ainsi, en 2014, les post-salafistes ont appelé les musulmans français à boycotter les élections municipales.

• Le salafisme sur le terrain

C'est la maison d'édition Nawa éditions (« petite graine » en arabe) qui publie les écrits post-salafistes. Cette plateforme indépendante créée en 2009, spécialisée dans la politique, l'histoire, et les sciences humaines publie exclusivement des ouvrages d'Aissam Aït Yahia et de Souleiman al-Kaabi. Jeune Français d'origine marocaine spécialisé dans l'histoire prophétique et islamique, al-Kaabi peut être considéré comme l'alter ego d'Aït-Yahia.

L'association salafiste Ana Muslim (« Je suis musulman ») constitue le bras activiste du courant post-salafiste. Créée en février 2013, cette association dont le siège se situe à Chelles, en région parisienne, a pour objectif déclaré la « formation des musulmans à l'islam complet ». C'est elle qui a lancé l'appel au boycott des élections municipales en 2014. Justifiant sa démarche par divers arguments religieux, elle expliquait sur son site que « le vote [pour un musulman] est un acte de soumission… et que l'abstention est un acte de désaveu et de résistance ». En juin 2014, les avoirs de l'association ont été gelés pour une durée de six mois pour diffusion de messages incitant au terrorisme.

Le courant post-salafiste jouit de connexions avec des organisations diverses. Il profite d'une présence significative en Belgique grâce au réseau salafiste marocain de Bruxelles, qui lui offre une plateforme à travers le CRM (Collectif Réflexions Musulmanes). Celui-ci organise des rencontres et des séminaires avec Aissam Aït-Yahia, Souleiman al-Kaabi et Souleimane Chemlal (psychologue islamiste). Les post-salafistes ont également des liens avec les associations Barakacity, Qassama, Sanabil, Deen de confiance, et Salam stick. Les idées des idéologues post-salafistes sont généralement relayées sur deux blogs adeptes des théories du complot : *La Tribune des pirates* et *Le Nouveau Monstre.* Après le gel de ses avoirs, l'association Ana muslim a également été soutenue par Marwan Muhammad, président du Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF). Le 4 Juin 2014, il publie sur sa page Facebook officielle, le *post* suivant : « Quels que soient les désaccords de fond ou de forme qui peuvent exister dans l'immense diversité d'une communauté comme la nôtre, il faut être bien conscients que ce n'est pas juste un site qui est visé, mais bien tous ceux qui, comme les membres de Ana Muslim, seraient tentés de tenir des positions autres que celles pré-approuvées par l'*establishment*. »[73]

[72] *Ibid.*
[73] Marwan Muhammad, 2014.

CHAPITRE IV

POURQUOI L'ISLAMISME DEVIENT UNE IDÉOLOGIE DE MASSE DANS LES ANNÉES 1980

L'islamisme comme projet de société a été conceptualisé tout au long du XIXe siècle avant de prendre forme au cours des années 1920 sous une forme politique avec notamment la création des Frères musulmans en Égypte. Mais il n'est devenu une force politique dans le monde musulman – l'Égypte faisant exception car les Frères ont compté dans la société dès les années 1930 – qu'à partir des années 1970 voire 1980. Que s'est-il passé pour qu'une idée théorisée au XIXe siècle, qui a connu ses premiers succès en Égypte dès les années 1930 avant d'être sévèrement réprimée dans les années 1950-60, prenne une telle ampleur dans le monde arabe et musulman dans les années 1970-80 et atteigne l'Europe dans les années 1990 ? La modernisation extrêmement rapide des sociétés arabes nous donne des éléments de réponses.

En moins de 50 ans, les sociétés de la région ont atteint un taux d'alphabétisation supérieur à 70 % chez les adultes et proche de 100 % dans tous les pays chez les 15-24 ans, y compris chez les femmes. Cet accès au savoir et aux idées a élargi l'horizon des possibles et modifié sensiblement le rapport à l'autorité. Il se double d'une ouverture sur le monde, les sociétés de la région étant désormais largement urbanisées (en moyenne à 80 %) et connectées à internet. D'autres futurs politiques deviennent possibles pour ces populations.

L'affirmation de la place des femmes dans les sociétés de la région, parce qu'elle implique un changement radical dans les structures familiales et d'autorité, est un élément de modernisation et un potentiel facteur d'instabilité expliquant la montée des mouvements contestataires islamistes, pour qui un retour à la cité du Prophète représente la meilleure façon de préserver les structures sociales traditionnelles. À l'alphabétisation presque totale des jeunes femmes s'ajoute une amélioration du niveau d'éducation (dans de nombreux pays, elles sont plus nombreuses que les hommes sur les bancs de l'université), et corrélativement un recul de l'âge moyen du premier mariage (entre 26 et 30 ans en moyenne contre 22 ans en moyenne dans les années 1990) et une baisse très rapide de l'indice de fécondité (autour de 3 aujourd'hui contre 5 dans les années 1990 et jusqu'à 1,7 en Iran). Ces changements sont porteurs d'aspirations nouvelles (une volonté des femmes d'accéder au marché du travail et à l'espace public, une remise en cause des hiérarchies patriarcales), qui heurtent les structures économiques et politiques antérieures. Le taux d'activité des jeunes femmes, faible dans la région à quelques exceptions près, témoigne des résistances face à cette modernisation des sociétés arabes et plus généralement musulmanes.

La modernisation accélérée des sociétés Arabes

Transition démographique et sociale : 30 ans pour réaliser ce qui a pris 200 ans pour la France

Transition intellectuelle et éducative	Transformation humaine	Urbanisation et ouverture au monde
• Alphabétisation des hommes et des femmes avec un impact sur le rapport à l'autorité. • Augmentation du niveau général d'éducation, y compris pour les femmes (taux d'inscrits dans l'enseignement supérieur).	• Qualité de la vie : les individus vivent mieux et plus longtemps (espérance de vie). • Place des femmes : recul de l'âge moyen au premier mariage et baisse de l'indice de fécondité. • Des populations jeunes : avec un impact sur la stabilité politique (âge médian).	• Des sociétés urbanisées : l'augmentation du niveau d'éducation encourage l'exode rural. • Des sociétés ouvertes sur le monde : Internet, un lieu de respiration pour des sociétés encore fermées (taux d'accès).

Une transition inégale selon les pays

- Société traditionnelle : faible alphabétisation, relégation des femmes à l'espace privé, espérance de vie limitée.
- Société en transition : alphabétisation supérieure à 70 %, accès des femmes à l'enseignement supérieur, augmentation de l'espérance de vie, avec deux phases (entrée dans la transition, transition avancée).
- Société ayant achevé sa transition : alphabétisation supérieure à 90 %, taux de fécondité ~2, taux de femmes diplômées élevé, urbanisation supérieure à 70 %.

76

- **Pays du Golfe : un changement récent et très rapide**

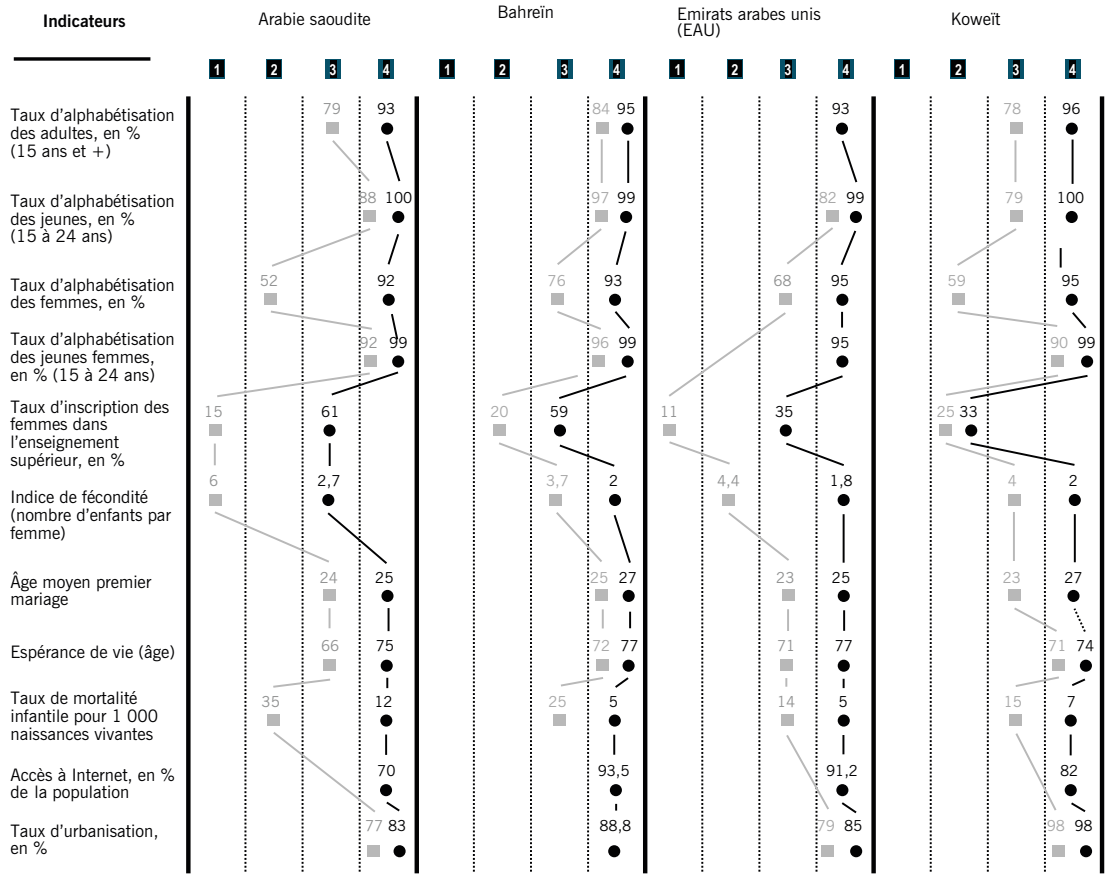
Les pays du Golfe sont en train de muter, loin de leur image de sociétés monolithiques imprégnées de traditions tribales et hermétiques à toute forme de modernité. En effet, ils se distinguent par une alphabétisation massive tant chez les adultes que chez les jeunes, par une très grande ouverture sur le monde (symbolisée par des taux de connexion à internet le plus élevés de la région) et enfin par un accès croissant des femmes à l'enseignement supérieur.

L'accès des femmes au savoir et aux idées en Arabie saoudite a ainsi connu une évolution spectaculaire depuis les années 1990, sur un rythme très similaire à ce que l'on observait en Iran il y a 20 ans. Ainsi, alors que seulement 52 % des Saoudiennes adultes étaient alphabétisées en 1992, elles étaient 92 % à l'être en 2015, tandis que les jeunes femmes saoudiennes sont presqu'intégralement alphabétisées depuis le début des années 1990. De même, l'accès des femmes saoudiennes à l'enseignement supérieur a-t-il augmenté dans des proportions similaires au cas iranien (15 % en 1995, 61 % en 2015), et s'est accompagné d'une importante chute du taux de fécondité (6 enfants par femme en 1990, 2,7 en 2015), bien que significativement moins importante que celle qu'on observe aujourd'hui en Iran. En seulement 25 ans, la situation des femmes saoudiennes a connu une évolution considérable. Compte tenu de cette dynamique, et face à des structures sociales et religieuses extrêmement rigides, qui continuent à reléguer la femme dans l'espace privé, cette situation apparaît de plus en plus difficilement tenable à moyen voire à court terme. La place des femmes dans la société est représentative des contradictions qui structurent la société saoudienne, laquelle est intégralement alphabétisée, fortement éduquée, et

extrêmement ouverte sur le monde (le taux de connexion à internet est de 83 %), mais n'a toujours pas connu – au contraire de son voisin iranien – la moindre amorce de transition politique. Tous ces éléments décrivent un pays où les plaques de la tectonique sociale se déplacent à une vitesse extrêmement rapide.

L'arrivée de Mohamed Ben Salmane au pouvoir est d'une certaine manière la conséquence de ces transformations : le système saoudien pour perdurer a besoin de se réinventer.

La transformation démographique et sociale
Péninsule arabique



1995 ● 2015

1 Société traditionnelle
2 Société entrée en phase de transition
3 Société en transition avancée
4 Société ayant achevé sa transition

Note de lecture : les années mentionnées en légende sont indicatives. Pour 1995, la donnée présentée correspond à une année comprise entre 1990 et 1995. Pour 2015, l'année de référence est comprise entre 2012 et 2015. Les données ne sont pas disponibles pour toutes les années ni pour tous les pays. Ainsi, pour la Libye et Oman, le Liban ou le Yémen, les données sont très parcellaires, c'est pourquoi nous ne les reproduisons pas : elles ne permettent pas d'avoir une vision claire des évolutions.

Sources : Banque mondiale, Organisation internationale du travail, Nations Unies.

- **Maghreb : des situations assez contrastées**

  Les pays du Maghreb ne sont pas en reste et paraissent bien engagés dans leur dynamique de transformation démographique et sociale. L'alphabétisation a en effet connu des progrès significatifs dans l'ensemble des pays maghrébins au cours des 25 dernières années avec, à titre d'exemple, en Tunisie et au Maroc une augmentation d'environ 20 points depuis 1994. Si l'alphabétisation n'est pas intégrale chez les populations adultes (71 % au Maroc, 81 % en Tunisie, 80 % en Algérie, 91 % en Libye), elle l'est en revanche chez les populations jeunes (15-24 ans).

  La situation des femmes dans les sociétés maghrébines a également connu une évolution importante. Si l'alphabétisation des femmes adultes souffre d'un certain retard (62 % au Maroc, 72 % en Tunisie, 73 % en Algérie, 76 % en Libye), les jeunes femmes sont, quant à elles, presque toutes alphabétisées. Les femmes algériennes et tunisiennes profitent en outre d'un bon accès à l'enseignement supérieur (respectivement 43 % et 45 % de femmes inscrites dans le supérieur en 2015[74]). En conséquence, elles se marient tardivement (en moyenne 30 ans en Tunisie, 29 ans en Algérie, 29 ans en Libye) et ont de moins en moins d'enfants, bien que la dynamique démographique reprenne en Algérie depuis le milieu des années 2000. Le faible taux de fécondité des femmes en Tunisie (deux enfants par femme) atteste de son avance sur les autres pays maghrébins. De même, en dépit de la situation actuelle de déliquescence importante de l'État libyen, la société libyenne apparaît remarquablement avancée. Elle a bénéficié des politiques d'éducation et de scolarisation massive de l'ancien régime socialiste et de la redistribution de la rente pétrolière. Son système sanitaire semblait par ailleurs, avant la crise politique actuelle, être l'un des plus performants du Maghreb si l'on en croit le taux de mortalité infantile, particulièrement faible.

  Le Maroc est un cas complexe. Le pays accuse en effet un important retard sur ses voisins en ce qui concerne entre autres l'accès au savoir, notamment chez les femmes. Qu'il s'agisse de l'alphabétisation des adultes (71 %) ou des femmes adultes (62 %), le Maroc accuse un retard de plus de dix points sur ses voisins algériens, tunisiens et libyens. De même, l'accès des femmes à l'enseignement supérieur y est bien moins important (27 % de femmes inscrites), et a faiblement augmenté entre 1995 et 2015 (de 9,5 % à 27 %) au regard de l'augmentation observable en Tunisie sur la même période (de 10 % à 43 %). Les femmes marocaines se marient plus tôt (environ 26 ans), même si leur indice de fécondité (en moyenne 2,5 enfants par femmes) ne diffère pas significativement de celui des autres pays maghrébins.

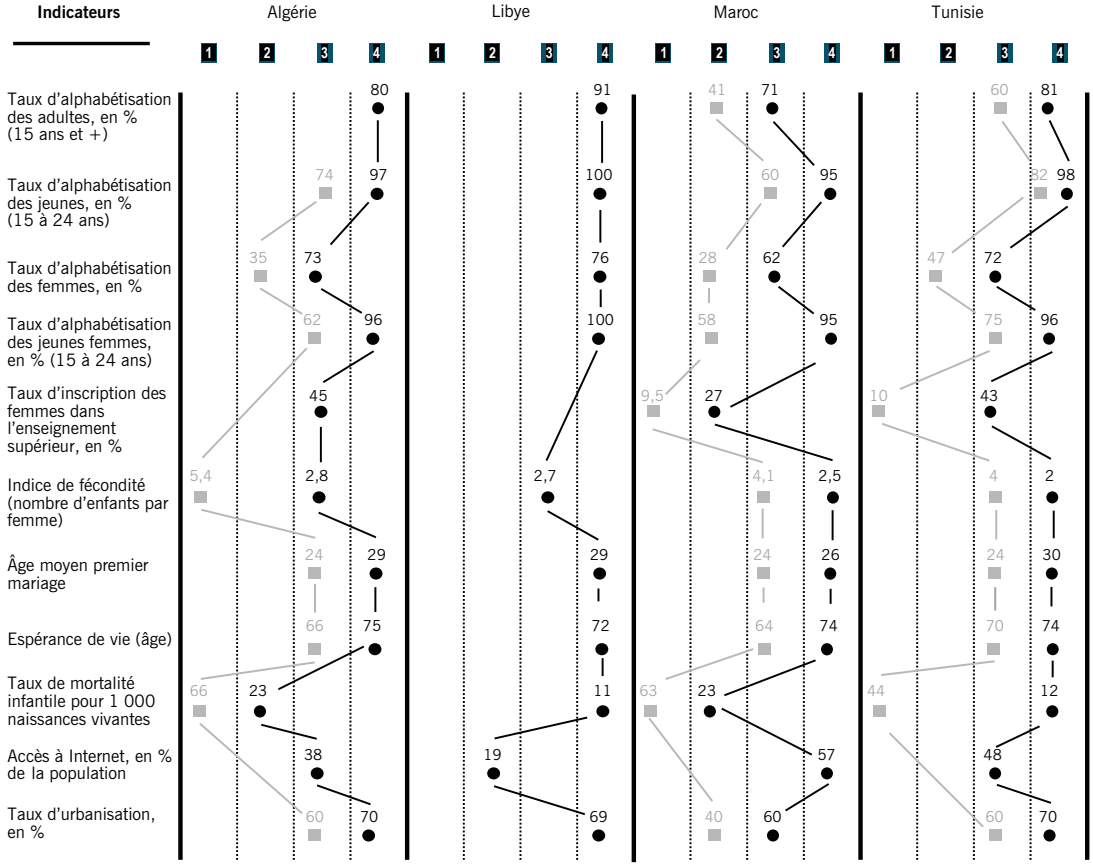
  L'Algérie est un cas d'école. Confrontée aux prémices d'une transformation sociale très rapide dans les années 1980, une partie de la société a répondu par l'adhésion aux idées islamistes et, déjà, salafistes. La guerre civile qui a suivi était une guerre entre deux visions de la société. Et la paix obtenue par le président Bouteflika était fondée sur un compromis. Au prix du retour à la paix civile, elle a aussi permis aux islamistes hostiles aux transformations sociales de s'installer au cœur de la société. La hausse soudaine de la fécondité en Algérie depuis 2005 s'explique probablement par le poids pris par les islamistes algériens, mais aussi peut-être par un effet retard de hausse de la fécondité bien connu après les guerres (voir le *baby-boom* en Europe après 1945).

  Le Maroc quant à lui, n'a connu ni guerre civile, ni révolution populaire. Le choix de Mohamed

[74] Le dernier chiffre disponible de l'UNESCO pour la Libye fait état de 64 % de femmes libyennes inscrites dans l'enseignement supérieur en 2003.

VI de donner accès à l'éducation à tous, à rebours de son père, est tout à son honneur. Reste maintenant à analyser l'impact de la dynamique progressive d'alphabétisation de l'ensemble de la société, de même que la tendance (certes encore timide) à l'émancipation des femmes par l'accès à l'enseignement supérieur. L'expérience de l'histoire, hors de la région comme dans la région, montre que le risque politique augmente dans ce cas.

La transformation démographique et sociale
Maghreb



Note de lecture : les années mentionnées en légende sont indicatives. Pour 1995, la donnée présentée correspond à une année comprise entre 1990 et 1995. Pour 2015, l'année de référence est comprise entre 2012 et 2015. Les données ne sont pas disponibles pour toutes les années ni pour tous les pays. Ainsi, pour la Libye et Oman, le Liban ou le Yémen, les données sont très parcellaires, c'est pourquoi nous ne les reproduisons pas : elles ne permettent pas d'avoir une vision claire des évolutions.

Sources : Banque mondiale, Organisation internationale du travail, Nations Unies.

- **Égypte : la tentation du retour en arrière**
  La situation de l'Égypte est à bien des égards similaire à celle du Maroc. Bénéficiant d'un *a priori* positif dans l'imaginaire occidental eu égard à son rayonnement dans le monde arabe et au-delà, du fait de sa stature de pays plurimillénaire, d'ancienne grande puissance régionale et de fer de lance du panarabisme, l'Égypte accuse pourtant aujourd'hui un retard significatif sur le plan de la transformation démographique et sociale.

  En outre, si la jeunesse égyptienne est presqu'intégralement alphabétisée, ce n'est pas le cas de la population adulte (76 %), particulièrement des femmes égyptiennes, qui n'atteignent pas le seuil critique des 70 % d'alphabétisation. Bien que l'accès des femmes à l'enseignement supérieur ait fait des progrès non négligeables au cours des 25 dernières années (9,2 % en 1990, 30 % en 2015), elles sont encore loin de l'émancipation, comme en atteste la précocité de l'âge moyen au premier mariage des femmes égyptiennes (22 ans en 2014) et un indice de fécondité encore important (3,3 enfants par femmes en 2015). Par ailleurs, la reprise de la natalité au cours des dix dernières années (le taux de fécondité était de trois enfants par femme en 2006) semble indiquer une forte résistance de la société égyptienne à l'entrée pleine et entière dans la modernité sous l'influence des forces conservatrices, dans un pays où les Frères musulmans bénéficient d'un enracinement historique.

  Pour autant, si l'Égypte accuse un retard significatif dans sa dynamique de transformation démographique et sociale, elle a déjà connu une amorce de transition politique avec un premier épisode révolutionnaire en 2011 ayant conduit au renversement d'Hosni Moubarak. Cette dynamique a connu un coup d'arrêt avec la reprise en main du pouvoir par les militaires, mais la dégradation continue de la situation économique du pays montre que le retour au statut *ex ante* est difficile.

- **Levant : Syrie, Liban, Jordanie**
  Si les États du Levant apparaissent à première vue comme fragiles (Liban, Jordanie) ou faillis (Syrie), ce sont des sociétés bien engagées dans leur dynamique de transformation démographique et sociale, tant l'alphabétisation des jeunes et des femmes y a fait des progrès considérables. Il faut comprendre leur fragilité actuelle comme le produit de la dynamique de transformation de leurs sociétés, transformation inachevée socialement et inaboutie politiquement.

  Le Liban est incontestablement le pays le plus en avance en raison de l'alphabétisation intégrale de sa population, mais aussi et surtout de l'émancipation remarquable des femmes caractérisée par un bon accès à l'enseignement supérieur (46 %) et plus encore par un faible taux de fécondité (1,7 enfant par femme, premier pays de la région à égalité avec l'Iran) et un âge moyen des femmes au premier mariage tardif (28 ans). Le Liban apparaît d'autant plus moderne qu'il est extrêmement urbanisé (88 %) et connecté à internet (74 %).

  La Syrie, avant la guerre civile, se distinguait également par le niveau global d'alphabétisation de sa population et par la dynamique d'émancipation croissante des femmes syriennes observable sur les 25 dernières années. En outre, l'accès des femmes à l'enseignement supérieur s'était largement amélioré passant de 12 % de femmes inscrites en 1995 à 47 % en 2015. De manière corrélative, l'âge moyen au premier mariage des femmes syriennes a connu un recul significatif sur la même période (21 ans en 1990, 27 ans en 2015) et a contribué à la diminution importante du nombre d'enfants par femmes (5,3 enfants par femmes en 1990 à 2,9 en 2015)[75].

[75] Toutes les statistiques postérieures à 2011 sur la Syrie sont évidemment sujettes à caution.

Alors que le Liban a acquis une certaine forme de stabilité dans l'instabilité due au souvenir douloureux de la guerre civile, la crise syrienne s'inscrit dans ce contexte de transformation sociale. Elle a été évidemment accentuée par le conflit pour le pouvoir qui s'est engagé entre diverses factions, dans un contexte où le grand nombre de minorités confessionnelles et ethniques rendait l'équilibre syrien très précaire. La dynamique de décomposition a ensuite été aggravée par l'entrée dans le jeu interne de toutes les puissances de la région, signant là le début de la catastrophe que l'on connaît encore aujourd'hui.

La Jordanie, elle, semble se situer à un niveau d'avancement proche de ses voisins levantins. Le pays a, en outre, fait des progrès significatifs en matière d'alphabétisation de sa population (jeunes et femmes) et d'émancipation des femmes, bien que celle-ci soit moins prononcée qu'en Syrie et au Liban. Comme pour le Maroc et l'Arabie saoudite, on peut s'interroger sur la capacité du pouvoir jordanien à contenir les effets politiques de la transformation sociale qu'ont connue tous leurs voisins.

- **Yémen, Irak**
  Le Yémen et l'Irak font figure d'exceptions dans la région : la dynamique de transformation sociale y est engagée, mais à un degré d'avancement nettement moindre que dans les autres pays. L'alphabétisation des sociétés demeure inachevée (et, pour l'Irak, n'a guère progressé ces dernières décennies) ; les indices de fécondité supérieurs à quatre et le faible accès des femmes à l'enseignement supérieur montrent que leur place n'a pas encore significativement évolué. Le Yémen comme l'Irak sont victimes de conflits qui freinent leur transformation. L'Irak, qui pouvait passer pour l'une des sociétés les plus avancées du monde arabe dans les années 1970, a fait face à une décennie de guerre contre l'Iran, à la guerre du Golfe, à des violences civiles extrêmes commises contre les populations kurdes et chiites par le régime de Saddam Hussein, à une décennie d'embargo international, à l'intervention américaine de 2004, et à la guerre civile qui s'ensuivit. Au Yémen, les tensions entre Nord et Sud n'ont jamais vraiment cessé depuis la guerre civile yéménite (1962-1970). Par la suite, l'instauration d'un régime marxiste au Sud, une guerre civile en 1986, une nouvelle en 1994, et la guerre du Saada depuis 2004 ont freiné toute dynamique de transformation sociale. La guerre actuelle commencée en 2014 aux conséquences humanitaires tragiques va évidemment encore accentuer les difficultés de la population yéménite.

Ce bref aperçu des transformations sociales concerne le monde arabe. Nous aurions pu donner à voir les mêmes phénomènes en Asie, où le processus est très avancé et en Afrique, où il est en retard par rapport au monde arabe qui représente ici une situation médiane mais qui décrit bien un phénomène majeur : l'islamisme est le produit de la modernisation sociale.

Conclusion

L'islamisme, dans sa diversité, existe comme idéologie. Si le wahhabisme et le frérisme ont des généalogies différentes et ne développent pas les mêmes stratégies, ils partagent des références communes et *in fine* une même vision du monde, dans laquelle l'islam, système total plus que simple religion, prime sur le reste et constitue une réponse à lui seul. Aussi convient-il de donner toute sa place à cette idéologie, et de la considérer comme telle. L'islamisme est plus qu'une réaction religieuse aux normes et valeurs proposées ou imposées par l'Occident depuis le XIXe siècle, mais bien une idéologie à part entière, à l'instar du libéralisme politique occidental ou du communisme. Ce qui la distingue de ces dernières est sa référence religieuse fondamentale. L'islamisme, véritablement né au XXe siècle, est capable de fonctionner comme un système autonome, relativement hermétique, qui a réussi à développer une légitimité et une logique internes. Relecture des références islamiques traditionnelles, il constitue donc une des voies contemporaines de l'islam, celle qui refuse le rôle restreint que le modèle de sécularisation occidental propose à la religion.

Afin de mieux saisir les conditions de son émergence et de sa montée en puissance au Moyen-Orient depuis les années 1960, l'islamisme doit par conséquent être contextualisé, dans une perspective proprement intellectuelle et théologique comme nous venons de le voir, mais également dans une perspective politique et sociale. Dans la deuxième partie de ce rapport, nous verrons comment le frérisme ou le wahhabisme se sont incarnés dans des époques et des sociétés données, et particulièrement dans des systèmes politiques, qu'elles ont créé ou investi. Les processus à l'œuvre sont complexes et nécessitent une étude minutieuse du parcours historique et politique de plusieurs Etats du Moyen-Orient. Ces phénomènes ne peuvent se résumer à une prise de pouvoir autoritaire de l'islamisme ou à une radicalisation des opinions publiques arabes, turques ou iraniennes, mais font au contraire appel à un dialogue constant entre les États et les sociétés.

Partie II

Au cœur des usines de production de l'islamisme

Avant d'être diffusées dans le reste du monde, les idéologies islamistes sont nées dans des pays et des contextes particuliers. Elles s'y sont développées, y ont évolué puis ont transformé de l'intérieur les sociétés qui les ont vu naître. Le frérisme en Égypte, le wahhabisme en Arabie saoudite, l'islam politique turc et la révolution islamique en Iran en sont les quatre principales matrices.

Dans trois de ces pays, l'Arabie saoudite, l'Iran et la Turquie, l'idéologie en question est dominante, gouverne ou est liée au pouvoir. Dans les deux premiers cas, elle est même au fondement des États tels que nous les connaissons aujourd'hui. En Arabie saoudite, le pouvoir des al-Saoud est né dès le XVIIIe siècle de leur alliance avec les oulémas wahhabites ; en Iran, ce sont les religieux eux-mêmes qui sont au pouvoir depuis la révolution de 1979. Tandis qu'en Turquie, l'islam politique n'est pas au fondement de la République turque telle qu'elle fut conçue par Mustafa Kemal. Mais, l'islam politique a réussi à s'imposer en même temps que l'AKP, par la voie des urnes. Maintien au pouvoir qui a, en revanche, échoué en Égypte, pourtant maison-mère du frérisme : après avoir accédé au pouvoir après la révolution de 2011, les Frères musulmans l'ont perdu deux ans plus tard, ce qui ne les empêche pas de conserver une assise sociale importante.

Contextualiser ces idéologies permet donc d'étudier leur rapport, évolutif, au pouvoir et aux sociétés dans lesquelles elles s'insèrent. Les garants de cette dimension religieuse peuvent être des partis politiques dont les membres ne sont pas des religieux, qui accèdent ou souhaitent accéder au pouvoir (l'AKP en Turquie, le PLJ en Egypte, Ennahda en Tunisie), un *establishment* religieux allié du pouvoir (en Arabie saoudite), ou un *establishment* au pouvoir (Iran). Elles évoluent tout aussi bien au sein de républiques, dont le degré d'ouverture politique est variable, que de monarchies, comme l'Arabie saoudite ou le Qatar. À travers l'étude de ces quatre matrices socio-politiques de l'islamisme, il s'agira de comprendre :

- **Comment ces idéologies sont arrivées au pouvoir,** en suivant le fil parfois long de leur histoire, depuis leur création jusqu'à leur réussite militaire (Ibn Saoud soutenu par le wahhabisme), révolutionnaire (en Iran) ou électorale, en passant par les évolutions doctrinales ou méthodologiques qui ont rendu ces victoires possibles, à l'instar de la démocratisation du discours en Turquie.
- **Quelle a été la nature du gouvernement une fois le pouvoir obtenu :** comment l'association du pouvoir et de la religion a permis **de mettre en place** des structures étatiques lorsque le régime était créé (Arabie saoudite) ou issu d'une révolution (Iran) ; si le mode de gouvernement instauré est compatible avec les cadres étatiques qui préexistaient, en Turquie après 2002 et en Égypte après 2011 ; mais également dans quelle mesure les politiques publiques qui ont été menées ont contribué à transformer, comme en Turquie, les rouages de l'État, et au-delà les opinions publiques. La diffusion de normes inspirées de la religion et le rôle du système scolaire sont fondamentaux.
- **Dans quelle mesure la question religieuse joue-t-elle un rôle dans les stratégies diplomatiques des différents pays,** dans le but d'assurer la diffusion du frérisme ou du wahhabisme ? Il s'agira notamment de se demander s'il existe une « internationale fériste » entre pays proches idéologiquement, comme la Turquie, le Qatar, ou l'Égypte entre 2011 et 2013.

Ces quatre matrices socio-politiques seront étudiées séparément, mais leur histoire, au-delà de différences idéologiques fondamentales, suit un rythme proche, à travers notamment la distinction de ruptures chronologiques communes.

- La première se situe dans les années 1920, conséquence de la Première Guerre mondiale et de la fin de l'Empire ottoman. Les lignes de force diplomatiques, politiques et religieuses du Moyen-Orient se recomposent. En Turquie, le sultanat puis le califat sont abolis, et la république proclamée. Avec le califat, les musulmans sunnites perdent le garant de leur unité, dont la réalité était avant tout symbolique. Au même moment, Ibn Saoud achève la conquête de la péninsule Arabique par la prise des deux lieux saints de l'islam, La Mecque et Médine ; le wahhabisme se retrouve placé au cœur de l'islam. En Égypte, une nouvelle forme de rapport à la religion apparaît en 1928 avec la création de la confrérie des Frères musulmans, dans un pays qui vient tout juste d'accéder à l'indépendance, quoique toujours sous tutelle britannique. Enfin, une nouvelle dynastie, les Pahlavi, émerge en Iran. Comme en Turquie, les réformes autoritaires progressivement mises en place réduisent le rôle social et politique de la religion, dans l'idée de moderniser le pays. Comme en Turquie également, le fossé entre le pouvoir d'un côté, les religieux et les conservateurs de l'autre, se creuse.

- Une seconde césure intervient à la toute fin des années 1970. Elle permet le retour en force de la référence au religieux, face à des idéologies nationalistes (turque, iranienne, arabe), qui, seules, n'ont plus la force qu'elles ont pu avoir dans les décennies précédentes. Dans un contexte général de modernisation et de réislamisation des sociétés, la place de la religion et son rapport aux pouvoirs sont repensés. En 1979, la monarchie iranienne est renversée par une révolution qui devient rapidement islamique. La même année, le pouvoir saoudien et l'*establishment* wahhabite sont déstabilisés par l'irruption violente d'un groupe extrémiste et millénariste qui s'empare de la grande mosquée de La Mecque. A partir de cette date, en réaction, le poids de la religion dans la société se fait plus important. En Turquie, l'armée intervient une nouvelle fois dans la vie politique en 1980, par un coup d'État ; mais contrairement aux coups d'États précédents, le retour du kémalisme imposé par les militaires est cette fois accompagné d'une affirmation de l'identité musulmane du pays ; c'est ce que l'on nomme la « synthèse turco-islamiste », qui ouvre la voie à l'essor de l'islam politique dans le pays. Puis en 1981, le président Sadate est assassiné par des extrémistes religieux. Ce meurtre ouvre dans une nouvelle phase de répression contre les Frères musulmans, qui sera suivi d'une nécessaire conciliation entre le pouvoir égyptien et les tendances les plus conservatrices de la société. Enfin, le contexte international favorise la montée en puissance de l'islam politique ou révolutionnaire, avec l'invasion de l'Afghanistan par l'URSS en 1979, suivie par l'émergence d'un djihad armé qui réunit différentes tendances islamistes.

- Une troisième rupture, dont les conséquences sont encore incertaines, peut être identifiée en 2011 avec les Printemps arabes. Les révolutions renversent ou déstabilisent certains régimes, comme en Égypte ou en Tunisie, et débouchent sur la victoire électorale, en Égypte, en Tunisie et au Maroc, de partis politiques liés aux Frères musulmans. Même s'ils ne parviennent pas toujours à se maintenir au pouvoir, ils sont portés par des sociétés de plus en plus conservatrices, sous l'effet également de la progression d'un salafisme importé d'Arabie saoudite. De plus, la montée des tensions au Moyen-Orient s'appuie entre autres sur la question religieuse, puisqu'elle met face à face pour des raisons avant tout géopolitiques des pays tenants de différentes formes d'islamisme, que ce soit le frérisme (Égypte jusqu'en 2013, Turquie, Qatar), le wahhabisme pour l'Arabie saoudite, ou le chiisme. Enfin, le djihadisme, la constitution d'un État islamique autoproclamé au sein de la région, et la restauration du califat par ce dernier en 2014, continuent de poser la question du rapport entre pouvoir et religion.

CHAPITRE I

VOYAGE AUX PAYS DES FRÈRES MUSULMANS

Apparus en Egypte en 1928, les Frères musulmans ont initié un courant de pensée, en même temps qu'un mode d'organisation autour d'un noyau de dirigeants. Après un rapide développement social et politique en Égypte, leur modèle s'exporte dans la plupart des pays du monde arabe, à l'initiative d'hommes qui en dupliquent les idées et les structures. Inspirés dans une certaine mesure de l'organisation des mouvements socio-politiques de masse des années 1920 et 1930 en Europe, comme le communisme ou le fascisme, même si le frérisme n'a jamais été un mouvement totalitaire, les Frères musulmans font preuve d'une indéniable longévité, quatre-vingt-dix ans après leur fondation.

Le frérisme n'est pas pour autant un ensemble stable, ni sur le plan idéologique, ni sur le plan organisationnel. Il existe autant de confréries que de pays où des Frères sont installés, auxquelles s'ajoutent les divergences internes. La confrérie a donc su s'extraire d'un contexte historique et géographique donné : elle conjugue efficacement reproductibilité et adaptabilité, ce qui explique la diversité des formes qu'elle peut prendre. Il existe une grande plasticité de l'idéologie, des moyens, et des rapports au pouvoir, que l'on retrouve déclinée dans tous les pays du monde arabe, et dans une certaine mesure en Turquie avec l'AKP (voir chapitre 3), mais aussi chez les Frères musulmans d'Europe.

Se pose alors la question de l'unité des Frères musulmans dans le monde arabe. S'ils possèdent un fonds idéologique commun, inspiré de Hassan al-Banna, il n'existe pas d'internationale fériste à proprement parler, qui piloterait l'action des différents groupes nationaux dans une même direction. Les liens individuels et financiers entre les différentes branches sont indéniables, mais ces branches suivent la plupart du temps leurs intérêts propres, adaptés au pays en question. Une certaine unité est néanmoins visible au moment des crises régionales, comme lors des Printemps arabes.

L'autonomie de chacune des branches explique également la complexité des rapports qu'entretiennent les Frères musulmans avec le pouvoir. Ces rapports sont faits de conciliation et d'opposition. Selon le contexte, les Frères musulmans savent exister dans la clandestinité, avoir recours à la violence, ou participer au jeu politique. Leur influence varie, elle peut être mise en cause, mais ne disparaît jamais. Mouvement social, la confrérie est également une force politique, dont le but est d'exercer un jour le pouvoir et de réformer la société par le haut après l'avoir transformée par le bas. Dans les systèmes politiques les plus ouverts, les Frères musulmans ont un statut normalisé et représentent une force conservatrice dont la religion est la principale référence. Dans les républiques du monde arabe, ils sont fréquemment dans l'opposition au pouvoir, tout en évitant l'affrontement. Dans les monarchies plus conservatrices, comme en Jordanie, au Maroc ou dans le Golfe, les Frères sont plus proches du pouvoir et sont parfois alliés du palais. Le Qatar est un cas à part : en échange de leur désintérêt pour la politique nationale, les Frères bénéficient de liens privilégiés avec le pouvoir, qui les soutient sur la scène internationale.

L'opposition avec le pouvoir est parfois frontale. C'est le cas sous Nasser, ou en Syrie sous le parti Ba'ath, lorsque la répression subie par les Frères nourrit un processus de radicalisation qui se fonde sur la pensée de Sayyid Qutb. La situation des Frères musulmans depuis 2011 est ambiguë dans de nombreux pays. Arrivés au pouvoir en Égypte et en Tunisie par la voie des urnes, ils n'ont pas réussi à s'y maintenir, et ont été chassés du pouvoir en Égypte par un coup d'État militaire.

1. La maison-mère égyptienne

Lorsque Hassan al-Banna crée la société des Frères musulmans en 1928, il ne s'agit alors que d'une modeste association de province attachée à la réforme de la religion et à l'action caritative. Vingt ans plus tard, lorsque al-Banna est assassiné, la confrérie est un acteur incontournable du jeu politique national, bien qu'elle ne soit pas un parti politique. Par son discours, elle a su attirer une partie de la population égyptienne, insatisfaite de sa situation, de celle de l'islam et du pays face aux Britanniques. Transversale, elle parvient à fédérer des catégories variées de la population égyptienne, attirées par l'idée de « réforme gradualiste », qui selon les mots de son fondateur désigne « une formation de l'individu musulman, puis de la famille musulmane, puis de la société musulmane, puis du gouvernement, de l'État et de la communauté des musulmans (al-Umma) »[1].

1.1 Naissance et expansion du mouvement (1928-1949)

Une réaction à la situation de l'islam et de l'Égypte

- **L'Égypte en 1928 : un État indépendant mais sous influence anglaise**
  Province de l'Empire ottoman, l'Égypte de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle gagne progressivement en autonomie. Celle-ci commence par l'expédition d'Égypte de Bonaparte en 1798 qui, à son départ, engendre une situation d'instabilité. Dépêché avec d'autres mercenaires ottomans pour assurer le retour à l'ordre, Mohammed Ali, albanais d'origine, finit par instaurer sur la province un pouvoir personnel et y fonde sa propre dynastie, reconnue par le traité de Londres en 1841. Le sultan ottoman accorde à partir de 1867 le titre de khédive (vice-roi) à ses descendants[2]. Une révolte réclamant l'autonomie de l'Égypte vis-à-vis des Ottomans et des provinces coloniales, permet en 1881 aux Britanniques d'intervenir, d'établir un protectorat (officiel en 1914) sur l'Égypte, et de prendre le contrôle du canal de Suez inauguré en 1869. A la chute de l'Empire ottoman, les Britanniques font face à des revendications d'indépendance, portées notamment par le parti Wafd. Indépendance accordée en 1922 même si elle reste en trompe-l'œil en raison d'une présence militaire continue. L'Égypte devient une monarchie, avec pour rois les descendants de Mohammed Ali.

  En 1928, lorsque Hassan al-Banna fonde les Frères musulmans, le pays, qui n'est donc plus officiellement une colonie, continue d'être étroitement lié à la Grande-Bretagne. Politiquement, le pays est une monarchie constitutionnelle, au sein de laquelle la principale force politique est le Wafd porté par Saad Zaghloul[3]. Intellectuellement, le Caire est un important centre de renouvellement culturel du Moyen-Orient ; lieu essentiel de la *Nahda*, renaissance intellectuelle arabe, c'est également un centre de l'*Islah*, le renouveau religieux commencé à la fin du XIXe siècle, puis de la transformation du champ religieux qui fait suite à l'abolition du califat en 1924.

- **Al-Banna et la fondation d'une petite association de province**
  Les Frères musulmans *(al-Ikhwan al-Muslimin)* naissent comme une petite association religieuse fondée avec quelques camarades par al-Banna dès son arrivée à Ismaïlia, à l'âge de 22 ans[4]. Le

[1] VANNETZEL Marie, *Les Frères musulmans égyptiens, enquête sur un secret public,* Paris, Karthala, 2016.
[2] GAYFFIER-BONNEVILLE (de) Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne, l'éveil d'une nation, XIXe-XXe siècle,* Paris, Flammarion, 2016.
[3] *Ibid.*
[4] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982),* Paris, L'Harmattan, 2001 (1983).

nom suit un raisonnement simple, comme l'exprime Hassan al-Banna lui-même : « nous sommes des frères au service de l'islam, nous sommes donc les Frères musulmans ». L'objectif initial est tout aussi simple : promouvoir le retour à « l'islam vrai », qui commande le bien et interdit le mal au sein de la société, avec, à terme, l'idéal d'un État islamique en Égypte. À ses débuts, la confrérie attire, sans doute avec un soutien financier de la compagnie anglaise du canal de Suez, les notables d'Ismaïlia, dont les oulémas et les cheikhs des confréries qui sont en mesure d'influencer le reste de la société. La confrérie prend de l'ampleur après 1932, son transfert au Caire, et la fusion avec un groupe semblable local[5]. La première conférence générale de l'organisation se tient cette année-là. Avec elle, apparaît la diversification des activités de la confrérie : de la prédication à l'éducation en passant par la charité. La confrérie se déploie ensuite rapidement en Égypte, passant de quatre sections en 1929, à 300 dix ans plus tard, et 2 000 vingt ans plus tard. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Richard Mitchell, grand spécialiste des Frères, estime à cinq cents mille le nombre de membres actifs, et autant de sympathisants, en cohérence avec le chiffre d'un million de partisans avancé par al-Banna (pour un pays qui compte alors moins de trente millions d'habitants)[6].

Un mouvement de masse et une structure pyramidale

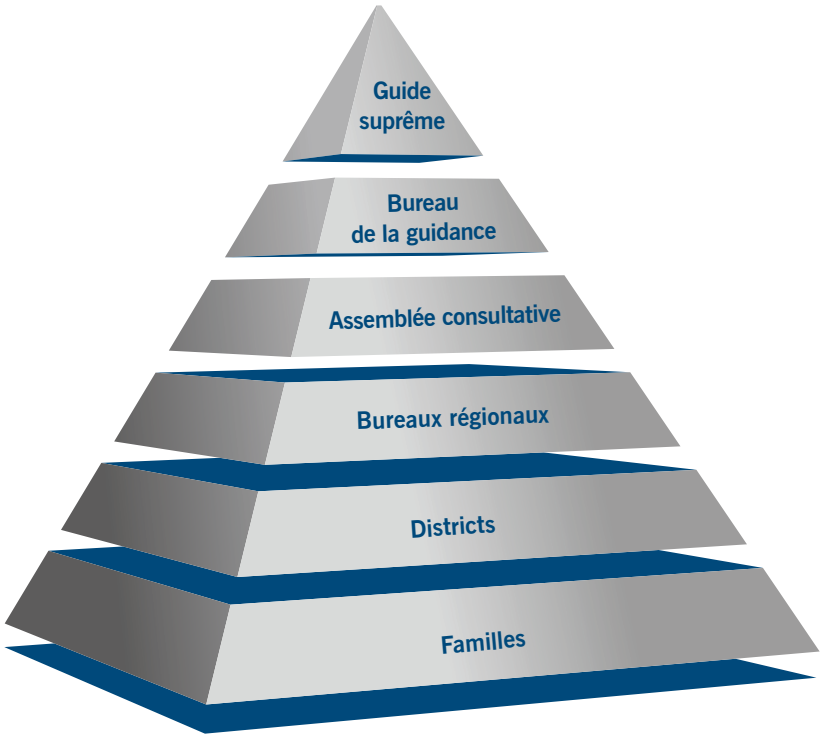
- **Un guide suprême et une direction collégiale**

La confrérie doit alors son succès à son organisation, assise sur une hiérarchie de commandement (dite aussi *tanzim*), propre à encadrer une partie de la société égyptienne[7]. Cette organisation se structure dans les années 1930, mais n'est fixée dans une « loi fondamentale » qu'en 1945. À son sommet se trouve le Guide suprême *(al-murshid al-'amm)*, fonction naturellement occupée jusqu'en 1949 par Hassan al-Banna. Tête pensante de la confrérie, le guide préside les deux instances décisionnelles des Frères musulmans : le Conseil général de la Guidance et l'Assemblée consultative. Les douze membres du Conseil de Guidance, qui assurent la gestion quotidienne de la Société, sont élus parmi les membres de l'Assemblée consultative ; leur mandat de deux ans est reconductible. Parmi eux, un secrétaire général se charge de la gestion administrative quotidienne de la Société, sous le contrôle du Guide suprême. Le nombre de membres de l'Assemblée consultative varie entre cent et cent cinquante ; ils élisent le Guide suprême et le secrétaire général. Ces deux instances, comme le Secrétariat général, sont réunies dans les quartiers généraux de l'organisation, quartier Hilmiyya al-Jadida au Caire.

[5] *Ibid.*
[6] MITCHELL Richard P., *The Society of the Muslim Brothers,* Oxford, Oxford University Press, 1969.
[7] *Ibid.*

- **Le territoire égyptien quadrillé par les bureaux de la confrérie**
  Les Frères musulmans sont présents sur tout le territoire égyptien par un système administratif poussé et pyramidal. Si le quartier général de l'organisation se trouve au Caire, le pays est quadrillé par des bureaux administratifs, qui recoupent peu ou prou les provinces officielles. Dans chaque province sont définis des districts, et au sein de ceux-ci des branches, petits quartiers généraux (qui ciblent parfois des segments précis de la société, comme les universités), avec pour chacune une assemblée, directement supervisée par le Guide général et le Conseil de la Guidance[8]. Enfin, le plus petit échelon est celui des Familles *(usar)*, créées en 1943. Composées d'une dizaine de membres, elles se réunissent chaque semaine et assurent une présence continue sur le terrain. Il existe, au sein des Frères qui ne font pas partie des instances dirigeantes, une hiérarchie entre ceux qui sont simplement affiliés, ceux qui sont plus engagés, et ceux qui sont pleinement (intellectuellement et physiquement) actifs ; chaque membre, uni au guide par un serment d'allégeance personnelle *(baya),* gravit les échelons en fonction de son degré d'engagement pour la cause[9].

L'organisation pyramidale des Frères musulmans



[8] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *op. cit.*
[9] MITCHELL Richard P., *op. cit.*

- **Une organisation sectorielle pour toucher toute la société**
  L'administration est partagée entre les comités techniques, d'une part, qui assurent le bon fonctionnement de l'organisation (finances, politique, droit, statistiques, services et *fatwas*), et, d'autre part, les sections, dont le rôle est de favoriser le prosélytisme *(da'wa)*, c'est-à-dire le développement de la confrérie. Pour ce faire, les sections relèvent tantôt du travail idéologique (*da'wa,* presse et traduction), tantôt de secteurs de la société visés par l'organisation, les ouvriers, les paysans, les étudiants, les professions (avec des sous-sections pour les enseignants, les médecins, les journalistes, les ingénieurs, les commerçants, les fonctionnaires ou les avocats…) ou les familles : l'objectif affiché est de créer une « atmosphère islamique » dans les foyers, les usines et les universités. Les Sœurs musulmanes sont dotées d'une section à part entière. Une section est spécifiquement chargée des musulmans hors de l'Égypte, répartis en plusieurs régions : Afrique du Nord, Afrique de l'Est et du Sud-Ouest, Croissant fertile, Péninsule, un ensemble regroupant Turquie, Iran, Pakistan et Afghanistan, un autre réunissant Inde, Sri Lanka et toute l'Asie du Sud-Est ; un septième ensemble prend en charge les minorités musulmanes d'Occident et en URSS[10].

Un acteur politique incontournable

Une fois son organisation achevée, la confrérie a connu une longue période d'oscillations politiques, tantôt proche du pouvoir égyptien, tantôt pourchassée, tantôt ralliée, tantôt directement au pouvoir. L'histoire de l'Égypte est indissociable du duel politique que se livrent les Frères et le pouvoir depuis un siècle.

- **Une proximité avec la monarchie dans les années 1930**
  Le succès fait de la confrérie un acteur de premier plan de la vie politique égyptienne, à même de concurrencer le Wafd, ce qui place les Frères et al-Banna en prise avec la monarchie et les Britanniques. Le mouvement est toutefois proche du palais à la fin des années 1930, qui souhaite s'allier à la confrérie pour affaiblir l'opposition parlementaire, et en particulier le Wafd ; ce sont ces liens avec le pouvoir qu'une fraction de Frères reproche à al-Banna, lorsqu'ils font scission en 1939 et créent le groupe « Les jeunesses de Notre Seigneur Mohammad ».

  La guerre et l'intervention britannique dans la vie politique égyptienne marquent une période d'instabilité mais aussi de progression pour les Frères musulmans. Le Wafd est alors en perte de vitesse. Il perd une partie de ses soutiens après l'adoption du traité anglo-égyptien de 1936 qu'il a négocié et qui prolonge la présence militaire britannique, et la crise politique de 1942, lorsque les Britanniques imposent au roi Farouk le gouvernement wafd de Nahhas Pacha[11].

- **La Deuxième Guerre mondiale et les premières frictions avec le pouvoir et les Britanniques**
  À l'inverse, la confrérie devient incontournable, et à ce titre potentiellement dangereuse pour les Britanniques. De l'époque de la guerre date, dans l'historiographie fériste, la première persécution. Les Frères musulmans ont dénoncé la présence britannique sur le sol égyptien, tout comme l'influence qu'a exercée la Grande-Bretagne pour que l'Égypte rallie le camp des Alliés. Certains d'entre eux sont alors arrêtés et leurs journaux interdits de publication. Al-Banna, considéré comme potentiellement dangereux, est temporairement écarté. En 1941, le ministère de l'Éducation

[10] *Ibid.*
[11] GAYFFIER-BONNEVILLE (de) Anne-Claire, *op. cit.*

l'envoie en exil forcé en Haute-Égypte. Pour la première fois en 1943, les Frères présentent des candidats aux élections législatives, sans former de parti puisque l'organisation s'oppose à leur existence au nom d'une « union populaire qui travaillera pour le bien de la nation en conformité avec les principes de l'Islam ». Candidat à Ismaïlia, al-Banna doit néanmoins se retirer sous la pression du Premier ministre Nahhas, donc des Britanniques ; en échange de son retrait, il obtient l'adoption de mesures morales par le gouvernement, contre la prostitution et l'alcool, ainsi qu'une liberté d'action pour son mouvement[12]. Ce choix, retrait politique contre influence sociale, est déterminant, puisqu'il structure la stratégie politique des Frères musulmans durant plusieurs décennies.

- **La confrérie, acteur et victime de la violence politique après la guerre**
  La vie politique égyptienne, à la sortie de la guerre, entre dans un cycle d'instabilité et de violence (assassinats et attentats) qui débouche sur la révolution de 1952. La confrérie, et tout particulièrement son « organisation secrète » paramilitaire, y tient un rôle central. Formalisée vers 1943, elle n'intègre pas l'organigramme officiel mais se fonde sur des groupes de combat *(jawwala)* créés dès 1935 et dont la fonction était l'entraînement physique des Frères, et des bataillons *(kata'ib)* créés en 1937[13]. L'objectif des combattants, qui forment une catégorie à part au sein de la confrérie, est, selon le principe du djihad, de défendre la confrérie et à travers elle l'islam. Jusqu'en 1952, Salih Ashmawi, qui incarne la frange la plus dure de la confrérie et remet régulièrement en cause le *leadership* d'al-Banna, assure les fonctions de chef de l'organisation secrète. La fin des années 1940 est marquée par une recrudescence des violences en Égypte, suite à la proclamation de l'État d'Israël et à la guerre israélo-arabe de 1948, à laquelle prend part l'organisation secrète. Celle-ci est mise en cause par le gouvernement égyptien après la découverte d'une cache d'armes et la tension monte entre le Wafd, le Palais et les Frères[14]. A la suite de l'assassinat en mars 1948 d'un juge par un jeune militant, la confrérie est interdite en novembre de la même année et doit se dissoudre. L'auteur du décret de dissolution est assassiné par un Frère quelques jours plus tard. Ces meurtres illustrent la perte de contrôle par al-Banna de son mouvement, et en particulier de l'organisation secrète. Il est lui-même victime de ce cycle d'assassinats et de représailles, puisqu'il est tué le 12 février 1949, très probablement sur ordre du palais et du gouvernement Wafd[15].

1.2. Les Frères contre Nasser

La révolution des Officiers libres en juillet 1952, puis la proclamation de la République un an après, changent durablement la donne. D'abord soutien de la révolution pendant les deux premières années, la confrérie passe sans le vouloir dans l'opposition en 1954, lorsque Nasser, tout en prenant le contrôle de l'État, se lance dans une brutale confrontation avec les Frères. La répression a pour conséquence d'annihiler la confrérie, qui éclate : certains sont en prison, d'autres en exil, les derniers se cachent. Sur ces ruines renaissent dans les années 1970 deux tendances, qui posent la question du rapport au pouvoir : l'une dans la continuité d'al-Banna met en avant la modération et la conciliation, l'autre, issue de la pensée radicale de Sayyid Qutb, choisit de poursuivre sans unité

[12] MITCHELL Richard P., *op. cit.*
[13] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *op. cit.*
[14] MITCHELL Richard P., *op. cit.*
[15] GAYFFIER-BONNEVILLE (de) Anne-Claire, *op. cit.*

l'affrontement contre Nasser et ses successeurs : l'ennemi de l'islam n'est alors plus tant l'Occident que le nouveau régime égyptien[16].

Les Frères et la révolution : de l'espoir à la répression

- **Le lourd héritage d'al-Banna**
  À la mort de son créateur, le mouvement perd du terrain. En 1953, il ne compte plus que mille cinq cents branches dans le pays et moins de trois cents mille adhérents. Il reste, certes, un mouvement important, mais dans des proportions bien plus faibles qu'à la sortie de la guerre. La confrérie est, en outre, traversée par différentes tendances qui se disputent l'héritage. Salih Ashmawi, chef de l'organisation secrète et tenant de la ligne dure, assure la transition jusqu'à la nomination de Hassan al-Hudaybi comme Guide suprême en 1951, lorsque l'ordre de dissolution est levé et que la confrérie peut officiellement se reformer. Ce juge, membre de la confrérie depuis seulement quelques années et conseiller du précédent Guide, est considéré par l'Assemblée consultative comme un modéré qui peut maintenir l'unité du mouvement, mais il n'a pas le charisme de son prédécesseur. Dès son entrée en fonction, il critique le recours à la violence qui a failli mener le mouvement à sa perte, donc s'oppose frontalement à l'existence de l'organisation secrète, déclarant qu'« il n'y a pas de secret dans le Message ni de terrorisme dans la religion »[17]. À l'issue d'un bras de fer, Ashmawi est écarté.

- **De nombreux points de convergence avec les Officiers libres**
  Les Frères musulmans, grâce à leur base populaire, ont soutenu la révolution des Jeunes officiers après le 23 juillet 1952, dans laquelle ils voient l'occasion de mettre en place un État islamique. Ils ont contribué à sa réussite. De nombreux facteurs expliquent le rapprochement des deux mouvements. La principale est l'opposition à la présence britannique sur le sol égyptien. Lorsque le Premier ministre Wafd Nahhas abroge en 1951 le traité anglo-égyptien de 1936, il obtient le soutien de Frères musulmans, qui participent aux côtés de l'armée aux affrontements qui éclatent contre les forces britanniques le long du canal de Suez, mais qui poussent le Wafd à restaurer la loi martiale levée plus tôt la même année ; ces affrontements constituent l'une des étapes qui mettent en avant l'armée et conduisent à la révolution. Les Officiers libres partagent de plus avec les Frères musulmans une sensibilité sociale et une opposition à la situation politique contrôlée par le Palais et les Britanniques[18]. Le programme politique publié par les Frères musulmans juste après la révolution préconise des mesures agraires contre les grands propriétaires et une amélioration des droits des travailleurs. Enfin, on compte de nombreux Frères dans les rangs de l'armée égyptienne. Un rapport royal de 1950 estime qu'un tiers de l'armée est lié à la confrérie, sous l'influence du colonel de l'armée de l'air Abd al-Raouf. Dès 1940, al-Banna avait noué des contacts avec Anouar al-Sadate, avant qu'il ne soit lié aux Officiers libres, puis en 1944 avec Nasser, et al-Sanadi, l'un des chefs de l'organisation secrète qui était un proche de Nasser. Pour Olivier Carré, Nasser était un ancien Frère, et les Officiers libres sont issus d'une sécession de l'organisation secrète[19].

[16] KEPEL Gilles, *Le Prophète et le Pharaon,* Paris, Gallimard, 2012 (1984).
[17] MITCHELL Richard P., *op. cit.*
[18] GAYFFIER-BONNEVILLE (de) Anne-Claire, *op. cit.*
[19] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *op. cit.*

- **Un soutien dans un premier temps nécessaire pour la révolution**
  La confrérie met dans un premier temps sa popularité et ses réseaux au service du nouveau pouvoir. Lorsqu'en janvier 1953 les partis politiques sont interdits, la confrérie est épargnée, car considérée comme une association. La suppression par le Conseil du Commandement de la Révolution de la police secrète du ministère de l'Intérieur, rendue responsable de l'assassinat d'al-Banna, et l'interdiction des syndicats étudiants, satisfont les Frères. Le premier point d'achoppement et de division interne au sein de la confrérie concerne la participation de Frères au gouvernement. Hudaybi, qui considère que la confrérie n'est pas un parti et qu'il ne peut participer à un gouvernement dont le fondement n'est pas islamique, refuse, ce qui crée des tensions avec Nasser. 'Awda, bien que proche de Neguib, président du Conseil de commandement révolutionnaire, refuse également. Le guide exclut de la confrérie Salih al-Ashmawi et Mohammed al-Ghazali qui souhaitaient eux intégrer le gouvernement.

- **La violente rupture de 1954 et l'interdiction de la confrérie**
  Après deux ans d'existence du nouveau régime, Nasser, qui s'impose comme l'homme fort du nouveau régime au détriment de Neguib, estime qu'il peut désormais se passer de la base militante des Frères musulmans et entreprend de détruire une organisation qui soutenait avant tout Neguib[20]. Le retournement est inauguré début 1954 par une campagne de presse contre le guide Hudaybi (l'accusant d'être de connivence avec les Britanniques) ; à cette date, Nasser ne coupe pas encore tous liens avec la confrérie, puisqu'il se rend sur la tombe d'al-Banna. Puis, il profite d'un attentat manqué contre sa personne, en octobre 1954, mené par un jeune Frère et peut-être monté de toutes pièces, pour s'attaquer à la confrérie et l'accuser de complot contre la révolution ; en se créant un ennemi intérieur, Nasser s'assure une légitimité. Les Frères, à commencer par Hudaybi, sont massivement arrêtés, et la confrérie, déclarée parti politique, est dissoute. Sont condamnés à mort Hudaybi (finalement grâcié), le secrétaire général Abdelkader Awda, le Frère qui avait attenté à la vie de Nasser, et plusieurs dirigeants de l'organisation spéciale, même si Ashmawi et Abd al-Raouf parviennent à s'enfuir, à l'instar de nombreux autres exilés qui gagnent les autres pays du Moyen-Orient et contribuent à la dissémination du frérisme. Pendant les quinze années qui suivent, la confrérie n'a plus aucun moyen d'exister réellement : tout l'édifice construit par al-Banna s'effondre. Les idées, les hommes et les réseaux ne disparaissent cependant pas.

- **Les réformes religieuses de Nasser**
  Les fondements idéologiques du nassérisme, tel qu'il se définit après la prise de pouvoir de Nasser et sa nomination à la présidence en 1956, placent la référence religieuse au second plan, pour lui préférer le nationalisme arabe et le socialisme, appuyé par une alliance avec l'URSS. La religion est, elle, mise au service du régime par une série de mesures, dont la réforme d'al-Azhar n'est pas la moindre[21]. Pour affaiblir l'université-mosquée, une partie de ses prérogatives, dont la prédication à l'échelle nationale, revient au ministère des Waqf (fondations pieuses). La monarchie avait déjà cherché à favoriser ce ministère au moyen notamment du Dar al-Ifta, institution concurrente chargée de l'émission de *fatwas*. Al-Azhar perd de même son indépendance financière, et les enseignants deviennent des fonctionnaires. L'imam dirigeant l'institution est nommé par le pouvoir (le président) sur proposition du conseil des grands oulémas d'al-Azhar, mais ce conseil est ouvert

[20] *Ibid.*
[21] ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine,* Paris, Presses de Sciences Po, 1996

à tous les représentants de l'institution, religieux ou non. Car avec la réforme de 1961, l'université d'al-Azhar est obligée de s'ouvrir aux disciplines non-religieuses, et perd donc une part de son identité. La religion peut avoir une place dans la société gouvernée par Nasser, mais ce ne peut être la religion des Frères.

Le passage à la violence révolutionnaire

- **L'intensification de la répression en 1965**

  Le second coup de butoir contre les Frères intervient en 1965, à la suite d'une accusation de complot qui aurait eu comme but, grâce à des fonds saoudiens, de renverser le nouveau régime. En un an, dix-huit mille sympathisants sont arrêtés, mille quatre cent cinquante sont condamnés à de la prison, et trois, en plus des trente-huit personnes décédées en prison, sont exécutés par pendaison. Le plus célèbre de ces pendus est Sayyid Qutb. Déjà arrêté en 1954 et seulement libéré en 1964, Qutb a été, en vingt ans d'appartenance à la confrérie, le moteur de deux transformations idéologiques, qui ont fini par produire une césure au sein des Frères[22]. La première vague de répression en 1954, et la seconde dix ans plus tard, créent une rupture non seulement structurelle pour les Frères musulmans, mais également idéologique. Du fait de l'autoritarisme du régime, pour une partie des Frères à la suite de Qutb, le point de comparaison et d'opposition contre lequel se construit la pensée n'est plus tant l'Occident, lointain, que la société égyptienne dans laquelle ils vivent.

  Qutb, dans l'esprit de nombreux Frères, devient un martyr. Malgré son emprisonnement, la diffusion de ses idées, grâce à ses ouvrages, est assurée en particulier par Zaynab al-Ghazali qui joue dans les années 1960 un rôle essentiel dans la reconstitution secrète de la confrérie, alors que la plupart des Frères sont soit en prison, soit en exil. Bien qu'il ne prêche pas explicitement le recours à la violence, ses accusations contre la société égyptienne et le régime inspirent la radicalisation d'une fraction des Frères qui choisissent la voie de la rupture et parfois de la violence. Les groupes sectaires qui émergent de cette lignée qutbiste s'opposent frontalement au régime de Nasser et surtout, après sa mort en 1970, à celui de Sadate jusqu'à l'assassinat de ce dernier en 1981.

- **La Société des musulmans *(Jama'at al-muslimin)***

  Inspiré par Qutb et le concept de *jahiliyya,* ce groupe, fondé au début des années 1970, privilégie dans un premier temps la rupture à l'engagement. Le gouvernement et la société, perdus dans la *jahiliyya,* encourent le *takfir* (excommunication), mais celui-ci est à éviter en raison des conséquences répressives qu'aurait une telle déclaration[23]. Le chef du mouvement, Chukri Mustafa, né en 1942, représente une nouvelle génération. Arrêté en 1965, il découvre en prison les textes de Qutb. À sa libération en 1971, il prend le parti de la dissimulation et recrute des partisans parmi les étudiants, notamment d'al-Azhar, qu'il réunit dans la Société des musulmans. Financés par des remises reçues de partisans installés comme travailleurs dans la péninsule Arabique, les membres de la Société se considèrent comme les seuls « véritables » musulmans, ceux dont la lecture littéraliste du Coran et des Hadith est la plus proche du mode de vie des pieux ancêtres. Chukri Mustafa écrit ainsi que « la Société des Musulmans est l'unique mouvement islamique qui

[22] KEPEL G., *op. cit.*
[23] *Ibid.*

ait été fondé depuis des siècles ; pour ce qui est des Frères musulmans, Dieu ne leur a pas donné la puissance, et cela est une preuve irréfutable qu'ils n'étaient pas un mouvement islamique au sens vrai et légitime, et que leur apostolat était mensonger »[24]. Dans la mesure où ils pratiquent l'*i'tizal* (le retrait de la société, qui est une forme de *hijra*) dans les montagnes ou dans des quartiers pauvres autour du Caire, Chukri Mustafa et ses partisans ne sont pas considérés comme dangereux par le pouvoir. Le groupe poursuit pourtant sa radicalisation et s'engage en 1976, rompant avec le principe de *hijra*, dans un processus révolutionnaire, qui culmine l'année suivante avec la prise en otage, puis l'assassinat, de l'ancien ministre des Waqf Mohammed al-Dhahabi, ouléma auquel il est reproché sa complaisance à l'égard d'un régime athée. La Société des musulmans, nommée par ses opposants « *Takfir* wal-hijra », ne survit pas à la répression qui suit l'assassinat ; Chukri Mustafa et ses proches partisans sont exécutés.

- **Le groupe al-Djihad : de la contre-société à l'assassinat de Sadate**
  Constatant l'échec de toutes les méthodes employées contre la *jahiliyya* par les groupes islamistes précédents (la prédication, l'entrisme, et même la *hijra)*, Abd al-Salam Faraj, penseur du groupe al-Djihad, conclut que l'action immédiate et violente est le seul moyen d'agir. Inspiré par Ibn Taymiyya, auquel il emprunte la conception du djihad, et par Qutb, il souhaite renverser le régime et mettre en place un État islamique dont la référence doit être le califat du VIIe siècle : « Dans les pays islamiques, l'ennemi est dans la place, c'est même lui qui est au poste de commande. Il est incarné en ces gouvernants qui se sont emparés du pouvoir sur les musulmans, et c'est pourquoi le djihad est un impératif qui s'adresse à chaque musulman »[25]. Comme le groupe *Takfir* wal-hijra, al-Djihad est issu de versions radicales des unions islamiques étudiantes (pour la plupart non violentes) dont le régime autorise les activités après 1973. Les négociations de Camp David (1978) et le rapprochement avec Israël, puis la montée des tensions confessionnelles avec les Coptes en 1980, brusque les esprits et provoque une montée des violences, contre le gouvernement, mais également contre les Coptes. En septembre 1980, les unions islamiques étudiantes sont dissoutes et de nombreux Frères sont arrêtés. Le groupe al-Djihad, sous l'égide de Khalid al-Istambuli dont le frère fait partie des incarcérés, décide de passer à l'action, et d'assassiner le 6 octobre 1981 le président Sadate. Aussitôt arrêtés, al-Istambuli et Faraj sont exécutés l'année suivante[26].

1.3. Instaurer la « société musulmane » avant l'État islamique (1970-2010)

À côté de cette voie violente, suivie par une minorité souvent jeune, reparaît dans les années 1970 une voie moyenne qui se réclame de la pensée d'al-Banna. D'abord timide sous Sadate (1970-1981), le mouvement de ceux que Gilles Kepel nomme les « néo-Frères » prend de l'ampleur sous Moubarak (1981-2011). La confrérie se redéploie dans tous les secteurs de la société, en s'appuyant sur l'affaiblissement de l'arabisme promu par Nasser comme idéologie nationale et sur l'ouverture *(intifah)* politique et économique sous Sadate. Écartée sous Nasser, la référence religieuse fait son retour et accompagne le renforcement du sentiment religieux au sein de la population égyptienne. En 1971, Sadate modifie la constitution pour y préciser que la charia constitue l'une des sources de la législation ; neuf ans plus tard, après une nouvelle modification, la charia y est inscrite comme

[24] Cité par G. KEPEL, *ibid.*
[25] Cité par G. KEPEL, *ibid.*
[26] GAYFFIER-BONNEVILLE (de) Anne-Claire, *op. cit.*

la source principale. Le statut des Frères musulmans est alors paradoxal. Officiellement toujours interdite, la confrérie est omniprésente à l'échelle sociale, et s'engage dans les années 1980 dans le jeu électoral. Marie Vannetzel qualifie cette situation de « clandestinité ouverte »[27] : la confrérie bénéficie de la tolérance intermittente du pouvoir, qui la surveille constamment mais restreint ses marges de manœuvre lorsqu'il se rigidifie, par exemple dans les années 1990. Pourtant, bien que maître du jeu, le régime n'empêche pas la montée en puissance politique des Frères ni l'émergence de leurs revendications dans l'opinion publique.

La redéfinition d'une voie moyenne

- **La résurgence de la confrérie**
  Les Frères musulmans profitent de la relative libéralisation politique qui suit l'accession d'Anouar al-Sadate au pouvoir. Dès 1971, de nombreux Frères sont libérés. La confrérie renaît, sous une forme clandestine, mais tolérée, puisqu'elle n'est pas autorisée à se réformer. Elle reçoit pour cela l'appui des Frères exilés dans le Golfe. C'est d'ailleurs à La Mecque que se réunit en 1973 le premier conseil consultatif de la confrérie depuis 1954. Les années 1970 correspondent également au rapprochement de l'Égypte avec les États de la péninsule Arabique, dans un contexte de chocs pétroliers. La mort du guide Hassan al-Hudaybi en 1973 permet également d'amorcer une nouvelle étape dans l'histoire de la confrérie. Omar al-Tilmisani lui succède de manière informelle ; rédacteur en chef de la revue *Da'wa* qui est dans les années 1970 le principal organe de diffusion de l'idéologie fériste, c'est un modéré qui a pour objectif la légalisation de la confrérie, et qui fait le choix de ne pas s'opposer au pouvoir, voire de le soutenir. À ses côtés sont présents deux Frères et penseurs proches du pouvoir, Saleh al-Achmawi et Mohammed al-Ghazali, qui travaillent pour le ministère des Waqf, et une Sœur, Zaynab al-Ghazali, qui dirige la société des femmes égyptiennes. Quant au soutien financier, il provient pour partie d'entrepreneurs égyptiens ayant fait fortune en Arabie saoudite avant de revenir dans leur pays[28].

- **Retrouver la pensée d'al-Banna**
  Du point de vue discursif, les néo-Frères tentent de se distinguer de l'idéologie qutbiste. Hudaybi, déjà, critiquait le radicalisme du penseur et cherchait le compromis avec le pouvoir, qu'il ne considérait pas comme la *jahiliyya.* L'objectif, vital pour le mouvement, était de faire la distinction entre les deux courants, que le pouvoir nassérien confondait volontairement. Le projet réel des Frères, comme il est décrit dans la revue *Da'wa* dont la parution est autorisée à nouveau en 1976, n'est pas la révolution, mais la réforme. Une réforme qui doit ré islamiser la société, par l'application intégrale de la charia, par opposition à un système positif, comme le signale Mohammed al-Ghazali en 1977 : « nous voulons couper court à toute intrusion étrangère dans nos législations islamiques. Nous voulons que toutes nos lois soient à nouveau islamiques purement et simplement. Des communistes claironnent dans les journaux qu'ils sont communistes et on leur laisse la parole au sujet du Code de la famille qu'ils appellent Code des statuts personnels. Je voudrais attirer votre attention sur le fait que cette expression n'existe pas en droit musulman. Elle vient du droit français. Les lois de la famille, les rapports sociaux, des peines et du talion, voilà ce que l'on trouve dans le droit musulman, choses qui reposent sur le Coran et les Traditions du

[27] VANNETZEL Marie, « Égypte : l'impasse de la clandestinité », in PUCHOT Pierre (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir,* Paris, Galaade, 2015
[28] KEPEL Gilles, *op. cit.*

Prophète. Ces gens-là veulent se débarrasser de tout ce qui reste encore d'islamique dans le Code familial actuel. Nous voulons, nous, nous débarrasser de tout ce qui s'est introduit d'étranger dans la *shari'a* »[29].

Plutôt que de s'opposer à la *jahiliyya* de la société égyptienne, les Frères musulmans se focalisent sur le monde non-musulman et s'en prennent aux formes d'impérialisme occidental et aux influences idéologiques exogènes, à commencer par le communisme, ce qui comprend le socialisme de Nasser et les liens de l'Égypte avec l'URSS, que Sadate lui-même remet en cause. Il existe cependant un point d'achoppement majeur entre la confrérie et le pouvoir à la fin des années 1970 : la question israélienne. En 1978, la revue *Da'wa* est sommée de faire taire ses critiques concernant les négociations de Camp David et le rapprochement de l'Égypte avec Israël. De plus en plus critique, elle est interdite en septembre 1981 alors que de nombreux Frères sont arrêtés, un mois avant l'assassinat de Sadate.

Prendre le pouvoir par en bas

Conformément au principe de réformer (al-Banna) plutôt que faire la révolution (Qutb), c'est grâce à leur investissement dans le secteur associatif que les Frères musulmans peuvent étendre leur influence dans la société égyptienne dans les années 1980. Ce redéploiement s'effectue sous la surveillance du pouvoir de Moubarak. La structure pyramidale mise en place par al-Banna dans les années 1930 réapparaître, bien que l'organisation soit toujours officiellement illégale. Le Guide suprême redevient un personnage important sur la scène publique égyptienne. Le conseil consultatif réunit quatre-vingt-dix membres, et la confrérie est à nouveau organisée en régions, sections, et familles de cinq à dix personnes.

Liste des Guides suprêmes des Frères musulmans

Hassan al-Banna	1928-1949
Hassan al-Hudaybi	1951-1973
Omar al-Tilmisani	1973-1986
Mohammed Abu al-Nasr	1986-1996
Mustafa Mashhur	1996-2002
Mamun al-Hudaybi	2002-2004
Mohammed Mahdi Akef	2004-2010
Mohammed Badie	Depuis 2010
Mahmoud Ezzat	Par intérim depuis 2013

[29] Cité par O. CARRE et M. SEURAT, *op. cit.*

- **L'investissement associatif**
  Leur présence concrète dans le quotidien se manifeste par des associations paravents, qui se réclament rarement des Frères musulmans. Beaucoup de ces associations, notamment caritatives, sont liées à des mosquées privées. Les Frères musulmans sont largement responsables de l'explosion du nombre de ces mosquées. De 14 000 en 1961, on passe à 40 000 mosquées privées dans tout le pays en 1981, tandis que dans le même temps, les mosquées gouvernementales, gérées par le ministère des Waqf, doublent seulement, de trois mille à six mille[30].

  Comme dans les années 1930, l'influence sociale passe par une présence active dans un certain nombre de secteurs sociaux influents, comme les universités, avec les *Jama'at islamiyya,* et l'organisation de camps d'été. Les universités sont à l'avant-garde de la réislamisation. Les *Jama'at* remportent les élections étudiantes avant qu'une partie d'entre elles ne se rapproche des Frères musulmans ; les campus, avant et après cette date, se transforment : les femmes sont plus nombreuses à porter le voile, les hommes la barbe et la qamis, tandis que la mixité s'affaiblit ; les cours peuvent à présent être interrompus aux heures de prière, et les projections de films et les concerts, sous l'influence également de la prédication salafiste, cessent.

  Les Frères sont également très investis dans les syndicats qui, par leur présence, se politisent. Après avoir pris le contrôle des syndicats de médecins ou d'ingénieurs, des Frères prennent en 1992 la tête de l'ordre professionnel des avocats. Une des principales associations de la confrérie est l'association médicale islamique, fondée en 1977 par deux Frères, qui contrôle dans ces années 2 023 hôpitaux et dispensaires du pays, et qui joue un rôle dans la mobilisation électorale[31].

- **Un succès croissant aux élections**
  Parallèlement à ce déploiement associatif, la confrérie entre à nouveau, après une première tentative manquée dans les années 1940, dans le jeu politique. Dans un premier temps, elle doit conclure des alliances électorales avec d'autres partis ; paradoxalement, l'interdiction des alliances entre partis lui est bénéfique, puisqu'elle n'a pas d'existence légale et qu'elle peut donc, de fait, s'allier avec d'autres mouvements sur des listes. En 1984, le rapprochement avec le Parti Néo-Wafd permet à ses sympathisants d'obtenir huit sièges de parlementaires, et l'alliance, trois ans plus tard, avec le Parti du travail et le Parti des libéraux, trente-neuf. Toutefois, l'instauration d'un mode de scrutin individuel, et non par liste, dans les années 1990 les pénalise, car leurs candidats ne peuvent se présenter qu'en tant qu'indépendants. Du fait du verrouillage de l'élection, sur cent cinquante Frères candidats, un seul parvient à se faire élire en 1995. C'est une plus large ouverture politique qui, dans les annes 2000, permet à la confrérie de s'imposer comme la première force d'opposition au régime de Moubarak, avec dix-sept sièges en 2000, et quatre-vingt-huit en 2005 (20 % des 434 sièges). En 2005, la plupart des candidats n'hésite plus à se réclamer de la confrérie[32].

[30] VANNETZEL Marie, *op. cit.*
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

- **Le retour sur investissement de la mobilisation sociale**
  Ce succès politique se fonde sur l'investissement des Frères dans la société égyptienne. Les Frères candidats aux élections législatives en 2005 tout d'abord : comme le remarque Marie Vannetzel, Ils sont issus des professions ciblées par la confrérie depuis ses origines : 19 % de médecins, 10 % d'ingénieurs, autant de professeurs d'université, 25 % de fonctionnaires, et seulement 3 % de religieux professionnels. Plus diplômés que le reste des candidats, ils sont également en moyenne plus jeunes que les instances dirigeantes de la confrérie. Les électeurs et la mobilisation électorale, par leur présence maintenue sur le terrain permet également aux Frères de gagner du terrain. Les candidats de 2005 faisant partie d'associations caritatives formelles (comme la *Jam'iyya al-shar'iyya*) pour 59 % d'entre eux, d'autres projets caritatifs pour 56 %, et dans une moindre mesure de centres éducatifs, de mutuelles de travailleurs ou de syndicats. Lors de ces mêmes élections de 2005, le Guide suprême Mahdi Akif détaille le projet de la confrérie : « Le but des Frères musulmans, de l'entrée au Parlement jusqu'à l'entrée dans les autres conseils élus, syndicats professionnels et toutes les institutions de la société civile, est l'instauration de la société musulmane, laquelle conduit à l'instauration de l'État islamique dans lequel se réalise le bien pour l'ensemble du peuple, musulman ou non »[33].

- **Une position fragile dépendante du bon-vouloir du régime**
  Ce succès est dépendant du bon vouloir du président Moubarak et du contexte sécuritaire en Égypte[34]. Dans les années 1990, les Frères pâtissent politiquement d'une recrudescence des attentats islamistes sur le sol égyptien, perpétrés par des groupes inspirés par le qutbisme. Le groupe al-Djihad (lié à l'ancienne *Jama'at al-Islamyya*) qui s'est reconstitué, est notamment responsable de plusieurs attaques, dont l'assassinat de soixante-deux personnes (majoritairement des touristes) en 1997 à Louxor. La répression qui s'ensuit, comme celle qui suit l'attentat de Charm el-Cheikh en 2004 (quatre-vingt morts) touche également les Frères musulmans ; certains sont arrêtés, et des associations sont fermées. Dans les années 1990, l'État engage une vaste politique de reprise en main des mosquées privées. Les résultats aux élections sont contrôlés par le pouvoir, qui change fréquemment les modes de scrutin. Le verrouillage des élections parlementaires de 2010, après le scrutin de 2005 qui avait vu une percée historique des Frères, permet au PND (Parti national démocratique) de Hosni Moubarak de remporter 90 % des voix. Les Frères n'en restent pas moins le principal opposant au régime militaire, prenant part dès 2004 au mouvement de contestation Kifâya, puis à la révolution de 2011.

2. Les Frères musulmans à la conquête du monde arabe

La confrérie se distingue très vite par sa capacité à essaimer et à faire des émules dans le monde arabe (et plus largement, dans le monde musulman puis en Occident). À partir des années 1940, première apogée de la confrérie en Egypte, des groupes se réclamant des Frères musulmans font leur apparition au Machreq[35], dans la péninsule Arabique et au Maghreb, qu'ils aient été volontairement créés par la maison-mère (comme en Palestine), ou qu'ils soient la seule initiative d'étudiants ou de

[33] Cité par M. VANNETZEL.
[34] GUAZZONE Laura, « Les Frères musulmans en Égypte (1990-2011) : entre néo-autoritarisme, réformisme et islamisme », *Maghreb - Machrek,* n° 207, 2011, p. 125-144.
[35] « Les Frères musulmans au Proche-Orient », Orient XXI, 21 octobre 2014.

notables revenus dans leur pays après un séjour en Égypte. Cette expansion n'est pas le fruit d'un complot, mais la rencontre entre une offre, une structure organisationnelle efficace, un discours opérant et une demande sociale de plus en plus accentuée.

Les parcours de ces succursales se ressemblent de pays en pays ; d'abord informelles et de faible envergure, elles profitent dans les années 1950 et 1960 de l'exil de nombreux Frères égyptiens. Souvent reconnues par l'État d'accueil, elles deviennent d'importantes structures sociales, regroupant des associations, des écoles et des mosquées. Au tournant des années 1990, ces groupes suivent de près l'évolution interne des États, entrent dans le jeu électoral et deviennent des acteurs importants de la scène politique : la création du Hamas en 1987, le mouvement de la Sahwa en Arabie saoudite après 1991[36], ou encore la fondation d'un parti politique au Yémen après 1990 et au Koweït après 1991, permettent aux Frères de devenir des acteurs de premier plan de la scène politique des différents pays. Si certains choisissent la voie de la violence (le Hamas – émanation des Frères – contre Israël), la plupart privilégient la voie pacifique, et cherchent, après avoir constitué des réseaux de sociabilité au sein des populations, à influencer la politique intérieure, voire diplomatique, de l'État.

La question qui se pose est alors celle de l'autonomie de ces succursales par rapport à la confrérie originelle, et celle de la dilution de l'identité fériste dans les spécificités de chacun des pays où les Frères se sont installés. Si une « internationale » fériste est visible lorsqu'il s'agit de soutenir le Hamas ou les Frères musulmans renversés en Égypte en 2013, force est de constater que les différents groupes suivent l'évolution des politiques nationales, et se focalisent sur leurs agendas politiques respectifs : l'appartenance à une « internationale » est alors lâche, et le lien avec la maison-mère devient un dilemme. Mais, la matrice initiale (mise en place d'une organisation, action sociale, islamisation de la société, discussion avec le pouvoir) perdure et se diffuse.

2.1. Les Frères musulmans au Machreq

En Palestine : de la violence à la politique

La première succursale, historiquement comme en termes d'importance, apparaît en Palestine dans les années 1930. La question palestinienne, encore aujourd'hui, est une priorité pour les Frères musulmans du monde entier, parce qu'elle symbolise depuis cette époque la lutte contre l'impérialisme occidental et la défense de l'islam. De plus, c'est également en Palestine, et plus précisément dans la Bande de Gaza, que les Frères musulmans, sous la forme du Hamas, ont réussi après deux décennies violentes à s'imposer politiquement et à se maintenir au pouvoir[37].

- **Une présence militaire ancienne**
  Les Frères musulmans égyptiens sont présents dès les années 1930 en Palestine, et prennent part à la révolte arabe de 1938-1939, qui constitue une importante étape dans l'émergence de l'organisation secrète, paramilitaire, de la confrérie. Une branche est officiellement créée à Gaza en 1945 grâce à l'action de Saïd Ramadan, jeune gendre d'al-Banna. Son autonomie par rapport à la maison-mère est faible, mais elle constitue pour les membres de la confrérie un front direct

[36] LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée,* Paris, PUF, 2010.
[37] SEURAT Leila, « De l'espoir au désenchantement : le Hamas face aux printemps arabes », in P. PUCHOT (dir.), *op. cit.*

qui permet un engagement dans les conflits avec les Britanniques et les Sionistes dans les mois qui précèdent la proclamation d'Israël. La victoire de l'État juif face aux pays arabes qui lui ont déclaré la guerre en mai 1948 affaiblit les Frères musulmans palestiniens, qui pâtissent de plus de l'interdiction de la confrérie en Egypte en novembre de la même année, puis de l'assassinat d'al-Banna quelques mois plus tard. Peu après la révolution des Officiers libres, la succursale palestinienne reçoit l'approbation de Nasser, qui leur confie la municipalité de Gaza (les accords de Rhodes en 1949 ont défini l'existence par défaut de la bande de Gaza, sous administration égyptienne). L'histoire des Frères palestiniens suit cependant de près celle des Frères égyptiens, et les premiers souffrent de la répression qui frappe la confrérie en 1954. Ils doivent choisir entre la clandestinité ou l'exil, alternative encore plus inévitable deux ans plus tard lorsque Israël occupe la Bande de Gaza lors de la crise de Suez.

- **L'origine commune de l'islamisme et du nationalisme palestinien**
  Contrairement à ce que laisse penser l'opposition classique entre nationalisme et islamisme, les groupes militaires des deux mouvances ont en Palestine des origines communes selon Jean-Pierre Filiu[38]. Islamistes de la jeune génération des Frères et nationalistes sont en contact à l'université du Caire où, comme Yasser Arafat, ils font leurs études, puis au Koweït où ce dernier fonde en 1959 le Fatah. Deux anciens Frères en exil, Khalil al-Wazir et Salah Khalaf, connus sous les pseudonymes d'Abou Jihad et Abou Iyad, font partie du cercle des fondateurs du Fatah. Si le Fatah est à ses origines nationaliste et islamiste, la première composante doctrinale, dès le départ supérieure, efface rapidement la seconde. Les années 1960 coïncident avec l'apogée du nationalisme arabe, tant en Égypte qu'en Palestine, avec la création de l'OLP en 1964, dont le Fatah prend le contrôle cinq ans plus tard.

- **La constitution d'un fort ancrage social, tremplin pour le Hamas**
  Comme dans les autres régions du Moyen-Orient, c'est dans les années 1970, à la suite de la défaite des États arabes contre Israël en 1967, que les forces islamistes gagnent du terrain. Dès la fin des années 1960 émerge une nouvelle figure palestinienne, cheikh Yassine. Issu des Frères musulmans, il devient bientôt le rival islamiste de Yasser Arafat. En 1967, cheikh Yassine refuse de s'allier aux autres mouvements de résistance palestiniens, et se réjouit de voir l'Égypte de Nasser défaite. L'affaiblissement de la résistance nationaliste qui suit la défaite permet à l'islamisme de se frayer une voie.

  Comme ailleurs, l'une des grandes forces de l'islamisme, longtemps clandestin, est l'assise sociale qu'il a su construire, notamment dans les camps de réfugiés, dès 1948. C'est sur cet effort social que se focalise cheikh Yassine, qui souhaite éviter la confrontation avec l'État israélien. Ce faisant, il contribue à la montée de l'islam dans la société palestinienne : la Bande de Gaza compte cent cinquante mosquées en 1986, contre soixante-dix-sept seulement en 1967 selon Jean-Pierre Filiu. En 1979, son réseau est officiellement reconnu par Israël sous le nom de *Mujamma,* toujours dans l'idée de lutter contre l'influence du Fatah. À mesure qu'il gagne des forces, le mouvement fériste palestinien gagne en autonomie par rapport à la maison-mère égyptienne, et se rapproche des Frères jordaniens.

  Le mouvement fériste palestinien change progressivement de nature au cours des années 1980, dans un contexte de tensions croissantes avec le Fatah, et d'influence grandissante dans la société palestinienne. En 1983, la *Mujamma* devient le mouvement majoritaire à l'Université de Gaza. Ni

[38] FILIU Jean-Pierre, « Les fondements historiques du Hamas à Gaza (1946-1987) », Vingtième Siècle, Revue d'histoire, vol. 115, 2012, p. 3-14.

le Fatah ni les Frères ne sont à l'origine de la première intifada en 1987, mais les deux groupes s'en saisissent. De cette année date la création, à partir de la *Mujamma* et par cheikh Yassine, du Hamas. Le Mouvement de la Résistance islamique (*Harakat al-Muqawana al-Islamiya,* Hamas) se réclame alors autant de l'islamisme que du nationalisme, hybridation réalisée pour contrer le Fatah : l'objectif annoncé par le Hamas dans sa charte de 1988 est la création d'un État islamique (fondé sur la charia) en Palestine, après suppression de la présence israélienne[39]. La fondation du Hamas définit l'indépendance des Frères palestiniens par rapport à l'Égypte.

- **La stratégie de la violence (1993-2005)**
  Dès 1984, l'arrestation de cheikh Yassine par les autorités israéliennes après la découverte d'armes dans sa mosquée avait permis de mettre à jour la position du mouvement par rapport à Israël. En 1991 sont créées les brigades Ezzddine al-Qassam, du nom d'une grande figure de la révolte arabe des années 1930. Refusant les accords d'Oslo (1993) et s'opposant à la reconnaissance de l'OLP par Israël puis à la création de l'Autorité palestinienne, le Hamas propose dans un premier temps une *hudna* (période de trêves), avant de s'engager dans un cycle djihadiste, de 1993 à 2005. Les nombreux attentats-suicides organisés par le Hamas se nourrissent autant qu'ils justifient le blocage du processus de paix sous le gouvernement de Benyamin Netanyahou. Les brigades Qassam jouent un rôle essentiel dans l'*Intifada* qui éclate en 2000. Ce cycle de violence se clôt après 2004, année de la mort de cheikh Yassine, tué par l'armée israélienne, de celle de Yasser Arafat, décidé et remplacé à la tête de l'Autorité palestinienne par Mahmoud Abbas, et du retrait des forces israéliennes de Gaza l'année suivante.

- **La stratégie électorale (2005-2018)**
  La stratégie du Hamas évolue et se tourne vers la politique. Dès 2006, le Hamas remporte les élections législatives de l'Autorité palestinienne[40]. Ismaël Haniyé forme un gouvernement sous la présidence Abbas, mais la guerre civile entre le Fatah et le Hamas qui s'ensuit permet à ce dernier groupe de prendre le contrôle intégral de la Bande de Gaza, désormais autonome par rapport à la Cisjordanie après l'expulsion du Fatah. Les affrontements sporadiques avec Israël, les représailles suivant les tirs de roquettes, se sont intensifiés depuis 2012. Le Hamas est également au cœur des transformations géopolitiques régionales. Dans le camp de ses opposants : Israël, l'Arabie saoudite et l'Égypte, cette dernière considérant depuis l'arrivée d'al-Sissi au pouvoir le Hamas comme une organisation terroriste, à l'instar des États-Unis et de l'Union européenne. Le Hamas est au contraire soutenu par la Turquie, l'Iran et surtout le Qatar. Le bureau politique du Hamas, installé jusqu'ici à Damas, est transféré en 2011 au Qatar par son chef, Khaled Mechaal, remplacé en 2017 par Ismaël Haniyé (ancien Premier ministre de 2007 à 2014). Si le Hamas se déclare indépendant, il est étroitement lié à des pays proches de l'idéologie fériste, et s'est rapproché de l'Égypte durant la présidence Morsi, revendiquant alors la filiation fériste. La tutelle qatarienne et égyptienne est à l'origine de la modération du discours du Hamas, et de la distinction croissante entre le mouvement politique et la lutte armée. Le Hamas se rapproche du Fatah à partir de 2014, et déclare en 2017 ne plus avoir pour objectif la destruction de l'État d'Israël, mais la création d'un État palestinien dans les limites définies par la guerre de 1967. Il annonce dans le même temps ne plus entretenir aucun lien avec les Frères musulmans égyptiens.

[39] HROUB Khaled, « Aux racines du Hamas Les Frères musulmans », *Outre-Terre,* vol. 22, 2009, p. 115-121.
[40] FILIU Jean-Pierre, « Gaza : la victoire en trompe l'œil du Hamas », *Le Débat,* vol. 182, 2014, p. 59-67.

En Jordanie : la tension entre politique extérieure et politique intérieure

- **La proximité de la question palestinienne**
  Les Frères musulmans sont présents en Jordanie depuis 1946, grâce à Abd el-Latif abu Qura qui avait rencontré al-Banna en Egypte. L'implantation dans ce pays est étroitement liée à la question palestinienne, et les branches jordaniennes et palestiniennes des Frères ont fusionné dans les années 1950 et 1960. La question palestinienne est primordiale dans un pays où 70 % de la population est d'origine palestinienne. Comme en Palestine et dans la plupart des pays où l'organisation est implantée, la confrérie est d'abord sociale avant d'être politique : elle développe une importante présence associative sur le terrain, notamment dans l'éducation, afin de promouvoir la renaissance islamique. Cependant, les Frères musulmans participent également aux élections depuis les années 1950 ; le groupe est, à de rares critiques près, un allié de la monarchie conservatrice. La confrérie est le plus ancien groupe d'opposants au gouvernement, contrôlé par la monarchie hachémite, à n'avoir jamais été interdit ; à plusieurs reprises, des Frères ont été nommés ministres[41]. Depuis 1992, la confrérie possède une existence légale, sous la forme d'un parti politique, le Front d'action islamique *(Jabhat al-'Amal al-Islami).*

- **La nationalisation des problématiques politiques**
  Les Frères musulmans jordaniens traversent une crise depuis 2011[42]. Les manifestations organisées par la confrérie en 2011, sur le modèle des Printemps arabes, pour réclamer une ouverture politique de la monarchie, n'ont pas abouti, et ont fait de la suspicion la règle entre le Palais et les Frères. De plus, une césure croissante ronge l'organisation de l'intérieur[43]. D'un côté, les membres du FAI sont partisans d'une plus grande intégration au jeu politique, et d'une nationalisation du discours, aux dépens des liens avec les Frères musulmans des autres pays et de la question palestinienne. À l'inverse, les Frères d'origine palestinienne, réunis dans la Zamzam Initiative, refusent cette évolution et souhaitent se concentrer sur la *Da'wa* et la Palestine.

En Syrie : une confrérie quasiment détruite

- **Un centre important du frérisme**
  Dès les années 1930, les Frères musulmans sont présents en Syrie. Un groupe d'étudiants revenus du Caire y crée une branche locale dont Alep devient la base principale[44]. À la fin du mandat et de la présence française, la mise en place d'un État islamique est l'un des objectifs majeurs du mouvement, dont la première association n'est formalisée qu'en 1945 grâce à Mustafa Sibai. Les rangs des Frères grossissent dans les années 1950, la Syrie étant l'une des premières destinations pour les Frères égyptiens pourchassés par Nasser. Les Frères intègrent dès lors le jeu politique et s'assurent des représentants au Parlement[45].

---

[41] JABER Hana, « Le mouvement des Frères musulmans jordanien : de pilier de la monarchie à l'ennemi du régime », Fondation pour la recherche stratégique, 17 juillet 2017.
[42] BONDOKJI Neven, « The Muslim Brotherhood in Jordan : Time to reform », Brookings Doha Center, 2015.
[43] SCHENKER David, « The implosion of Jordan's Muslim Brotherhood », The Washington Institute, 11 mai 2015.
[44] FLATEAU Cosima, « Frères musulmans de Syrie », Les clés du Moyen-Orient, 30 mai 2013.
[45] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *op. cit.*

- **La lutte contre l'État et le parti Ba'ath**
  La confrontation avec le parti Ba'ath est, comme en Irak, brutale. Pour les Frères, le ba'athisme est l'autre nom du communisme et de l'athéisme. Lorsque le parti arrive au pouvoir, les Frères rejoignent la contestation religieuse influencée par le qutbisme et appellent sans succès à la guerre sainte contre lui, avec notamment un soulèvement à Hama en 1964. L'arrivée d'Hafez al-Assad au pouvoir en 1970, et son élection comme président l'année suivante, accentuent les tensions. A mesure que le régime se durcit, le discours religieux est mis au pas, au nom de la construction d'un État-nation au sein duquel les identités religieuses, considérées comme facteurs de divisions entre les communautés, doivent être effacées. Or, comme le souligne Michel Seurat, ce sont bien ces différences communautaires que les Frères tentent d'exploiter, en déclarant vouloir prendre la tête de la communauté sunnite (70 % de la population) face à un pouvoir issu de la minorité alaouite.

- **La destruction de la succursale syrienne (1982)**
  Dans les années 1970, les Frères, dirigés par Issam al-Attar depuis la RFA où il s'est exilé après la rébellion d'Hama en 1964, prennent la tête de la contestation[46]. Parce qu'elle ne peut s'exprimer dans un système politique cadenassé, la contestation passe par la violence et se retourne finalement contre les Frères. Les premiers attentats organisés par les Frères ont lieu en 1976, mais le tournant se situe en 1979, lorsque leur attaque contre une école militaire d'Alep s'achève par la mort de quatre-vingt-trois étudiants alaouites. En représailles, le gouvernement exécute des Frères prisonniers et exige de la hiérarchie religieuse sunnite qu'elle condamne l'attentat. Aux attentats et aux assassinats politiques répondent alors des mesures répressives de plus en plus fortes qui plongent le pays dans une crise politique et sociale[47]. Les Frères musulmans sont interdits dans le pays en 1980. Ce cycle violent s'achève en 1982 lorsque l'armée syrienne attaque la ville de Hama (provoquant vingt-cinq mille morts) d'où les Frères avaient organisé une insurrection. La confrérie est anéantie, et dix mille de ses membres s'exilent, en Turquie ou en Europe.

- **Un retour discret depuis 2011**
  Les Frères refont leur apparition en Syrie après le déclenchement de la guerre civile en 2011[48]. Une déradicalisation du mouvement c'était opèrée dans les années 1990, par les anciens *leaders* en exil et par une nouvelle génération. Le constat est sans appel : le recours à la violence, au lieu d'appuyer l'entreprise fériste, a détruit tout ce que les Frères avaient construit ; la mise en place d'un État islamique n'est dès lors plus leur priorité, et al-Bayanouni, nouveau *leader* en 1996, se déclare attaché à la démocratie et aux droits des minorités. Dès 2011, les Frères intègrent discrètement l'opposition à Bachar al-Assad au sein du Conseil national syrien, qu'ils n'ont pas pour objectif d'islamiser et dont ils ne tentent pas de prendre la tête, puis au sein de la Coalition nationale syrienne, financée par le Qatar. Le parti Waad, créé en 2013 se veut modéré, plus politique que religieux, et n'est pas exclusivement fériste ni sunnite. Les Frères musulmans pèsent cependant peu : parce que le soutien des rebelles par l'Arabie saoudite, qui considère la confrérie comme une organisation terroriste, ne leur est pas favorable après 2013, parce que le régime d'al-Assad résiste, et parce que l'organisation de l'État islamique a repris le flambeau djihadiste.

[46] « Key figures in the Syrian Muslim Brotherhood », Carnegie Middle East Center, 10 avril 2013.
[47] SEURAT Michel, *Syrie, l'État de barbarie,* Paris, PUF, 2012.
[48] LEFEVRE Raphaël, « Reprendre pied en Syrie », in PUCHOT Pierre (dir.), *op. cit.*

Au Liban : le jeu confessionnel

Les Frères musulmans sont plus discrets au Liban que dans les pays frontaliers, en raison de la division multiconfessionnelle du pays[49]. Un premier groupe nommé *Jama'a Ubad al-Rahman,* proche de l'organisation des Frères, est créé à la fin des années 1940. La rencontre de l'un de ses membres, Fathi Yakan, avec Mustafa Sibai, membre fondateur des Frères syriens exilé au Liban, le convainc de créer une succursale fériste, sous le nom de *Jama'a al-Islamiyya* en 1952. L'organisation, officiellement reconnue en 1964, ne se contente pas d'une présence sociale et éducative auprès des populations, mais prend également position politiquement contre le système confessionnel, et militairement, dans le sud du Liban puis au début de la guerre civile (milice des moudjahidines). Le groupe est surtout présent dans des villes à majorité sunnite, comme Tripoli ou Saida. Après 1982, ses rangs se renforcent avec l'arrivée des Frères réchappés de l'attaque de Hama par l'armée syrienne. En 1972, la Jama'a est le premier groupe islamiste libanais à présenter un candidat aux élections parlementaires ; il se politise rapidement[50]. Dans les années 1990 et 2000, allié de Hariri, il propose de considérer la charia comme le fondement législatif du pays. Dirigé actuellement par Ibrahim al-Masri, qui a pris la succession de Faysal Mawlawi (figure majeure de l'implantation des Frères en France), la Jama'a a récemment gagné en importance en faisant jouer l'efficacité de son tissu associatif sanitaire et éducatif auprès des réfugiés syriens.

En Irak : concentration sur les enjeux nationaux

Les Frères musulmans sont présents en Irak dès 1944, lorsqu'un étudiant irakien, Mohammed Mahmoud al-Sawaf (1914-1992), revient du Caire où il a rencontré Hassan al-Banna durant ses études. Leur développement, parmi la jeunesse étudiante et dans les villes, est rapide. A l'inverse du frérisme égyptien ou syrien, le frérisme irakien rejette toute idée de convergence entre le socialisme et l'islam : al-Sawaf déclare ainsi « qu'il n'y a pas de socialisme dans l'Islam et pas d'Islam dans le socialisme. Si le socialisme est en accord avec l'Islam sur un point, il diverge sur mille. C'est bafouer l'Islam que de lui attribuer le socialisme ou la démocratie ou le nationalisme, etc., toutes notions terrestres, de fabrication humaine, alors que notre loi musulmane [charia], elle, est céleste, divine, produite par le Seigneur du genre humain »[51]. Ce n'est qu'après la révolution de 1958 et la chute de la monarchie que les Frères fondent un parti (Parti islamique irakien), violemment interdit peu de temps après par le régime de Qasim. Après une longue existence clandestine durant les vingt premières années du régime de Saddam Hussein, faite d'exil et de développement de réseaux au sein de la société irakienne, les Frères sortent de l'ombre après la première guerre du Golfe. Saddam Hussein laisse alors plus de marge de manœuvre aux groupes religieux sunnites : l'introduction d'un discours sunnite dans sa propagande doit lui permettre de contrer les revendications chiites. Après la chute de Saddam Hussein, le Parti islamique irakien, aujourd'hui dirigé par Ossama al-Tikriti, réclame le départ des Américains et participe à la vie politique du pays, même s'il n'est pas une force de premier plan (sept sièges sur trois cent vingt-huit au Parlement). Bien qu'ayant soutenu Morsi pendant sa présidence, les Frères irakiens ont peu de liens avec la maison-mère égyptienne, et participent depuis 2014 au gouvernement du Premier ministre chiite al-Abadi[52].

---

[49] LEFEVRE Raphaël, « La Jamaa al-Islamiya », in PUCHOT Pierre (dir.), *op. cit.*
[50] RABIL Robert G, *Religion, national identity and confessional politics in Lebanon, the challenge of islamism,* New York, Palgrave Macmillan, 2011.
[51] CARRE Olivier, SEURAT Michel, *op. cit.*
[52] BENRAAD Myriam, « Irak : le double échec des Frères dans un pays en voie de partition », in PUCHOT Pierre (dir.), *op. cit.*

2.2. Les Frères musulmans dans la péninsule Arabique : au cœur des États

Dans les années 1950, les monarchies de la péninsule Arabique, accueillent à bras ouverts les Frères en exil, leur confiant la mise en place et le fonctionnement de leurs institutions. Dans des États qui, à l'exception de l'Arabie saoudite, n'ont pas encore acquis leur indépendance, ce rôle permet aux Frères de disposer d'une base sociale conséquente, et d'un appui politique et géopolitique fort, comme au Qatar[53]. Cependant, comme dans la quasi-totalité des autres pays, les Frères musulmans entrent également dans le jeu politique et intègrent des systèmes parlementaires étroitement contrôlés par le pouvoir monarchique ; la ligne rouge qu'ils ne doivent pas franchir est la contestation de la légitimité de la dynastie en place. Différentes crises, internes comme la Sahwa dans les années 1990 en Arabie saoudite, ou externes comme l'accession au pouvoir par les urnes en Égypte, mettent en évidence le risque politique majeur que peuvent représenter les Frères pour les dynasties au pouvoir. C'est cette prise de conscience qui a pu inciter des pays comme l'Arabie saoudite ou les Emirats arabes unis à interdire l'organisation, et à la déclarer terroriste.

Le Qatar, caisse de résonance des Frères musulmans

- **Le « wahhabisme de la mer »**
  La doctrine officielle du Qatar est le wahhabisme, mais sous une forme différente du wahhabisme saoudien[54]. Le Qatar est influencé par ce courant religieux dès la fin du XVIIIe siècle, et l'adopte au siècle suivant, lorsque les al-Saoud aident les al-Thani (qui se disent de la même tribu que le fondateur du wahhabisme) à installer leur pouvoir ; la grande mosquée de Doha se nomme Mohammed Abd el-Wahhab. L'interprétation du wahhabisme diffère cependant. Le wahhabisme qatarien, surnommé par les Qatariens « wahhabisme de la mer » par opposition au « wahhabisme de la terre », est plus tolérant à l'égard des pratiques autres que littéralistes, même si pour les musulmans, qatariens ou non, qui vivent dans le pays, la charia est le « principal » fondement des lois[55] ; les *hudud*, peines prescrites par le Coran et la Sunna, sont parfois appliquées. Il existe au Qatar une forme de liberté religieuse : les chiites possèdent leur propre système juridique, les chrétiens peuvent construire des églises dans le pays et les hindous jouissent de la liberté de culte. Au quotidien, il n'y a pas de ségrégation stricte entre les sexes, et les non-musulmans peuvent consommer de l'alcool. Enfin, d'un point de vue institutionnel, le Qatar exerce sur le wahhabisme un meilleur contrôle que la monarchie saoudienne, car il n'existe pas dans le pays d'élite religieuse ou de grand mufti.

- **Les Frères dans les rouages de l'État qatarien**
  Mais la particularité du pays est la place accordée aux Frères musulmans dans la société et les rouages de l'État. Leur présence remonte aux années 1950, dans le contexte de la répression nassérienne contre la confrérie. Dès 1954, l'Egyptien Abd al-Badi al-Saqr devient conseiller de l'émir, et prend en charge le système éducatif du pays, à l'instar de ce qui s'organise au même moment en Arabie saoudite. Il organise l'immigration de Frères égyptiens qui enseignent dans le système public qatarien ; encore aujourd'hui, 75 % des enseignants du pays ne sont pas d'origine qatarienne. Le plus célèbre des Frères en exil, puis en résidence, au Qatar, est Youssef al-Qaradawi qui arrive en 1961 ; principal penseur de la confrérie depuis Qutb, et promoteur

[53] « Les Frères musulmans dans la péninsule Arabique », Orient XXI, 18 novembre 2014.
[54] FROMHERZ Allen J., *Qatar, a modern history,* Georgetown, Georgetown University Press, 2012.
[55] DORSEY James M., « Wahhabisme saoudien, wahhabisme qatari, trajectoires croisées », Orient XXI, 4 janvier 2018.

d'une idéologie qui lui est propre, la *wasatiyya*, il a dirigé l'Institut religieux secondaire du pays et a fondé la faculté de charia de l'université du Qatar[56]. Les Frères musulmans sont donc très présents, dans l'éducation et la société civile, par un important réseau de sociabilité, mais également les ministères, comme ceux de l'Éducation ou des Affaires religieuses. Ils sont au cœur du pouvoir, soutenus par des membres de la famille al-Thani, comme cheikha Moza bint Nasser al-Misnad, femme de l'émir Hamad (1995-2013), mais également critiqués par d'autres membres de cette même famille, plus proches des salafistes, comme l'ancien ministre des Affaires étrangères, le cheikh Hamed ben Jassem.

- **Le compromis entre le pouvoir et les Frères**
  À l'inverse du mouvement observé dans les autres pays de la région dans les années 1990, il n'y a pas eu de politisation des Frères au Qatar. Cette absence s'explique par un pacte tacite passé entre les Frères et le pouvoir après le coup d'État de l'émir Hamad ben Khalifa contre son père. En échange de leur loyauté au pouvoir, ou, du moins, d'une discrétion sur le plan politique, les al-Thani ont permis et encouragé les Frères musulmans à s'exporter depuis le Qatar[57]. Cette alliance est également un atout géopolitique essentiel pour le Qatar à l'échelle régionale[58]. Il faut comprendre la problématique stratégique du Qatar : ayant refusé de rejoindre la fédération des Emirats arabes unis, proche par définition de l'Iran avec qui le Qatar partage sa principale ressource, le champ de gaz Pars, inquiet des velléités hégémoniques de l'Arabie saoudite sur les Emirats, le Qatar de l'émir Ahmad a cherché à renforcer sa capacité de protection. Pour ce faire, il compte davantage sur le *soft power* que sur le *hard power.* Les Frères musulmans ont été utilisés, à l'instar d'al-Jazeera, comme une arme préventive contre les autres régimes arabes qui se méfient depuis toujours de la puissance politique et sociale de la confrérie.

Le soutien apporté par l'émirat à la confrérie est de trois ordres, qui se recoupent : médiatique, financier, diplomatique. La création d'al-Jazeera en 1996 assure aux Frères un relais planétaire (voir la partie III). La manne financière issue de l'exploitation du pétrole et du gaz est partiellement mise au service du frérisme et des gouvernements qui s'en revendiquent[59]. Au cours d'une visite dans la Bande de Gaza en 2012, l'émir Hamed bin Khalifa al-Thani promet quatre cents millions de dollars au Hamas pour aménager Gaza[60] ; le Qatar est également la principale base arrière du Hamas, qui y a installé son bureau politique. En coordination avec la Turquie dirigée par l'AKP, le Qatar a également soutenu les régimes fréristes issus des Printemps arabes, en Tunisie et en Égypte. À la banque centrale de ce dernier pays, pendant la présidence Morsi, le Qatar a prêté 7,5 milliards de dollars que l'émirat réclame depuis, à la suite du coup d'État qui a renversé les Frères musulmans. À l'inverse de l'Arabie saoudite, les Qatariens n'ont donc pas, bien au contraire, rompu leurs relations avec les Frères musulmans dans le contexte des Printemps arabes ; bien plus, la poursuite de ce soutien est l'une des causes de la crise diplomatique de 2017 entre le Qatar d'un côté, les Émirats arabes unis et l'Arabie saoudite de l'autre, tous deux considèrent la confrérie comme une organisation terroriste.

---

[56] ENNASRI Nabil, *Yûsuf al-Qaradhâwî et la politique étrangère du Qatar : une diplomatie « religieuse » ?* (2003-2013), thèse de doctorat, IEP d'Aix-en-Provence, 2017.
[57] ROBERTS David, « Qatar and the Muslim Brotherhood: Pragmatism or Preference ? », Middle East Policy, vol. 21, 2014, p. 84-94.
[58] ENNASRI Nabil, *op. cit.*
[59] EL ASHMAWY Mahmoud, « Une relation pragmatique avec le Qatar », in PUCHOT Pierre (dir.), *op. cit.*
[60] RUDOREN Judi, « Qatar's Emir visits Gaza, peldging $400 million to Hamas », The New York Times, 23 octobre 2012.

Youssef al-Qaradawi
Né en 1926

- Né dans une famille pauvre du Delta du Nil, Youssef al-Qaradawi a d'abord étudié les sciences islamiques à Tanta, avant de faire de brillantes études à al-Azhar. Plusieurs fois emprisonné sous Nasser en raison de ses liens avec les Frères musulmans, il s'installe définitivement au Qatar en 1962, où il dirige l'Institut secondaire des études religieuses, avant de fonder la faculté de charia de l'Université du Qatar[61].
- Intellectuellement, le réformisme dont il se réclame trouve ses racines dans la pensée d'al-Ghazali (XIIe siècle), ibn Taymiyya (XIVe siècle), de Mohammed Abduh et Rachid Rida, et dans celle d'al-Banna ; il a également été influencé par le Pakistanais Maududi, qui a reconnu en lui un savant de premier plan. Admirateur d'al-Banna qu'il a fréquenté, al-Qaradawi fait partie des Frères musulmans. Dans les années 1950, il a été chargé d'établir le contact entre les différentes branches des Frères au Moyen-Orient. Cependant, il a à deux reprises refusé de prendre la tête de la confrérie. Son prestige actuel lui permet de dépasser l'appartenance à la confrérie, et il est reconnu comme un grand savant par de nombreux autres oulémas sunnites. Seuls les wahhabites, dont Ibn Bâz, se sont fortement opposés à ses conceptions.
- Le concept clé de sa pensée est la *wasatiyya* (voie du milieu), thème ancien fondé sur le Coran, mais popularisé par al-Qaradawi. La *wasatiyya* est une troisième voie qu'il souhaite voir émerger dans le contexte de la Guerre froide entre le capitalisme et le socialisme. Pour l'islam, c'est le juste milieu entre deux formes d'extrémisme : ceux qui dissolvent l'islam dans une modernité venue de l'Occident, et ceux qui refusent, dans une lecture trop rigoriste, toute adaptation. A ce titre, al-Qaradawi critique le wahhabisme, ainsi que les groupes islamiques, comme ceux qui apparaissent en Égypte dans les années 1970 et qui pratiquent l'excommunication *(takfir)*. Voici la définition qu'il donne de la *wasatiyya* dans l'un de ses ouvrages : « la *wasatiyya,* c'est l'équilibre entre la raison et la révélation, entre la matière et l'esprit, entre les droits et les devoirs, entre l'individualisme et le collectivisme, entre l'inspiration et l'obligation, entre le texte et l'interprétation personnelle [*ijtihad*], entre l'idéal et la réalité, entre le permanent et l'éphémère, entre l'appui sur le passé et le regard tourné vers l'avenir »[62].
- Al-Qaradawi est la principale figure idéologique des Frères musulmans depuis al-Banna et Qutb. Depuis son installation au Qatar, il doit sa popularité à l'originalité de sa pensée, et à une importante production littéraire (parmi ses livres les plus connus le Licite et l'Illicite, et son recueil de *fatwas* contemporaines) et à une forte présence médiatique, d'abord télévisuelle (l'émission la charia et la Vie sur al-Jazeera), puis sur internet (avec son site IslamOnline). Sa stature internationale s'appuie également sur un réseau d'organisations qu'il a mis en place, comme l'Union mondiale des savant musulmans ou encore l'Union of Good, qui réunit de nombreuses associations caritatives liées aux Frères musulmans. Enfin, ses travaux sur la *zakat*

[61] SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, GRÄF Bettina (éd.), Global mufti : the phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, Londres, Hurst and Company, 2009.
[62] SOAGE Ana Belén, « *Shaykh Yusuf al-Qaradawi : portrait of a leading islamic cleric* », Middle East Review of International Affairs, vol. 12, 2008.

(aumône légale et troisième pilier de l'islam) ont fait de lui le principal théoricien de la finance islamique qui s'est considérablement développée depuis les années 1960.

- Opposé à l'idée d'une théocratie musulmane, al-Qaradawi appelle à une forme de démocratie islamique, fondée sur la charia. Il se définit comme un réformiste, qui appelle à dépasser les quatre écoles du sunnisme pour adapter l'islam au monde contemporain, préférant une lecture contextuelle plutôt que littérale, du Coran et de la Sunna, mais sans trahir les textes. Ce qui explique qu'il est réformiste tout en étant conservateur, et que ses prises de position peuvent paraître contradictoires. Il appelle à accorder plus de place dans la société aux femmes, et leur reconnaît des droits politiques ; mais il considère que le rôle premier des femmes est d'être épouses et mères, qu'il est possible de battre légèrement sa femme ; il autorise de même la polygamie, et considère l'homosexualité comme un vice[63]. Concernant les non-musulmans, il appelle à la tolérance et au dialogue entre les religions ; dans son discours place Tahrir en 2011, il s'adresse tant aux musulmans qu'aux coptes égyptiens. D'autre part, il fait preuve d'intolérance à l'égard des chiites depuis la moitié des années 2000 et la confessionnalisation de son discours. Son antisémitisme est en revanche ancien, lié à la question palestinienne. Dans une *fatwa*, qu'il a retirée en 2016, al-Qaradawi a légitimé les attentats-suicides palestiniens, qu'il ne considère pas comme du terrorisme. Pour cette raison, et à cause des liens entre plusieurs de ses organisations avec le Hamas, al-Qaradawi est interdit de séjour dans plusieurs pays, dont les États-Unis.

- Son rapport à l'Occident est tout aussi paradoxal. Très critique à l'égard des « mœurs occidentales » et de l'islamophobie européenne et américaine, visible entre autres dans l'affaire des caricatures danoises du Prophète, il a également inventé le principe de *fiqh* (jurisprudence) des minorités, dont le principe est d'adapter pragmatiquement la législation islamique pour les minorités musulmanes qui vivent en Occident ; un musulman qui vit en Europe est aussi autorisé à acheter une maison grâce à un prêt avec intérêts. Le principal relais de cette conception est le Conseil européen pour la *fatwa* et la recherche (CEFR) qu'il a fondé en 1997 à Dublin, et qu'il continue de présider. Al-Qaradawi constitue la référence religieuse des Frères musulmans européens.

L'Union internationale des savants musulmans

L'IUMS, fondée en 2004 par Youssef al-Qaradawi, est à la fois le symbole et le relais de sa puissance idéologique. D'abord installé à Dublin avec le CEFR, puis au Qatar qui le finance, l'Union entend réunir dans un dialogue intra-musulmans tous les savants, sans distinction d'école, ni même de branche de l'islam, puisque le chiisme (l'ayatollah iranien Mohammed Wa'idh Zadeh) et l'ibadisme (le mufti omanais al-Khalili) sont représentés. Dans les faits, les plus de trois cents savants sont pour beaucoup proches des Frères musulmans. Plusieurs se retrouvent également dans les rangs du CEFR, comme Ali Qaradaghi, Jamal Badawi, Issam al-Bachir ou Rached

[63] *Ibid.*

Ghannouchi[64]. Idéologiquement, la marque des Frères musulmans se constate par l'engagement politique de l'IUMS, qui a appelé en 2006 au boycott des produits danois dans le contexte des caricatures du Prophète, et qui prend régulièrement position contre Israël, par l'intermédiaire d'une *fatwa* en 2008 lors de l'Opération Plomb durci contre Gaza : « Il incombe à l'Oumma tout entière de soutenir et de venir en aide au peuple de Gaza, victime de la barbarie israélienne »[65].

Au Koweït : poids social et intégration politique

- **Une confrérie autonome**

  L'influence des Frères musulmans au Koweït débute dès les années 1940, par le biais de notables koweïtiens en contact avec al-Banna et des enseignants égyptiens installés dans le pays, puis grâce à des exilés égyptiens et palestiniens[66]. Jusqu'aux années 1990, exceptée la participation à quelques gouvernements dans les années 1970, la présence fériste est avant tout sociale et culturelle, non politique. La première structure officielle liée aux Frères musulmans est l'Association de la Guidance, en 1952. Suivent de nombreuses associations, dont al-Islah, qui investissent les domaines du social et de l'éducation, dans l'objectif de pénétrer une société fortement et anciennement influencée par le wahhabisme. Jusqu'aux années 1980, les Frères koweïtiens ont gardé des liens avec la maison-mère égyptienne, grâce notamment à des étudiants koweïtiens qui partaient en Égypte pour y effectuer leurs études. La guerre du Golfe provoque une césure entre les Frères koweïtiens et égyptiens. Les premiers, soutenus par leurs confrères libanais et irakiens, soutiennent la famille al-Sabah dans la résistance à l'invasion irakienne, mais considèrent que les seconds ne les ont pas suffisamment soutenus, voire qu'ils ont, tout comme le Turc Erbakan, les Frères syriens et soudanais, appuyé le régime de Saddam Hussein. Les Frères koweïtiens rompent alors les liens avec l'Égypte, et sortent du champ social pour entrer dans le champ politique à l'échelle du Koweït.

- **Une opposition institutionnalisée**

  En 1991, le Mouvement islamique constitutionnel *(al-Haraka al-Islami al-Dusturi, Hadas),* qui n'est pas un parti puisque l'émirat interdit son existence, est créé. Le mouvement que C. Lahoud-Tatar désigne comme un « opposant institutionnalisé », est tantôt critique, tantôt allié de la dynastie al-Sabah, dans le pays qui est le plus libéral du Golfe mais dont le parlementarisme reste limité[67]. L'objectif du Hadas est de mettre en place une monarchie constitutionnelle et de soutenir la morale islamique dans le pays, en passant par des voies légales et sans rupture : l'instauration de la charia, inscrite dans la constitution comme l'une des sources du droit et non comme l'unique source, doit se faire graduellement. Le Hadas soutient la ségrégation à l'université et l'interdiction de l'alcool dans le pays. Le mouvement s'est en revanche divisé en 2005 sur la question du droit de vote des femmes. L'influence politique du Hadas, lorsqu'il n'est pas instrumentalisé par le pouvoir,

[64] Site officiel : http://iumsonline.org/
[65] ENNASRI Nabil, *op. cit.*
[66] LAHOUD-TATAR Carine, *Islam et politique au Koweït,* Paris, PUF, 2011.
[67] LAHOUD TATAR Carine , *Les Frères musulmans dans les monarchies du Golfe : entre intégration politique et répression,* France Recherche stratégie, novembre 2017.

est faible et son nombre de sièges au Parlement limité. Le palais, proche de l'Arabie saoudite, se méfie des Frères musulmans depuis l'arrivée au pouvoir de Mohamed Morsi en Égypte, et cherche à présent à limiter leur influence au profit d'autres mouvements islamistes, salafistes notamment, plus contrôlables politiquement.

Au Bahreïn : les alliés de la monarchie

La position des Frères musulmans au Bahreïn est très proche de celle de leurs homologues koweïtiens[68]. La première trace de leur existence remonte à un club étudiant dans les années 1940, fondé par des Bahreïnis ayant côtoyé al-Banna. Dans un pays autoritaire où le Parlement a été suspendu de 1975 à 2002, l'essentiel de leur investissement est de nature associative, avec une focalisation sur l'éducation. Leur principal mouvement est l'Association de la Réforme *(Jam'iyya al-Islah)*, fondée en 1980, et dont le président est actuellement un membre de la famille régnante al-Khalifa. Présents dans l'administration royale, les Frères bahreïnis issus du mouvement al-Islah entrent tardivement en politique, sous l'influence des Frères koweïtiens, et créent en 2002, à la suite de l'octroi d'une nouvelle constitution par le roi, le Forum national islamique *(al-minbar al-watani al-islami).* Partisans d'un islam sunnite conservateur, ils sont, au sein du royaume à 70 % chiite, les alliés naturels de la monarchie, elle-même sunnite. Si leur influence sociale est réelle, leur poids politique est faible, et les mouvements politiques salafistes (al-Asalah) sont leurs concurrents directs.

Au Yémen : une organisation composite mais primordiale

Les premiers groupes yéménites se réclamant des Frères musulmans apparaissent dans les années 1940 au Yémen du Nord. Jusqu'à l'unification du Yémen en 1990, les Frères ne sont pas officiellement reconnus et occupent avant tout un rôle social, même si Mohammed al-Zubairi, figure de premier plan de la révolution de 1962 au Yémen du Nord, était lié idéologiquement à la confrérie. Dans les années 1970, des Frères yéménites combattent, avec le soutien des Saoudiens, les socialistes du Yémen du Sud. Depuis 1990, les Frères ont un rôle politique à travers le parti al-Islah[69]. Il s'agit cependant, selon Laurent Bonnefoy, d'un regroupement composite, bien différent des autres succursales du Moyen-Orient : trois groupes se distinguent, les Frères musulmans à proprement parler, les chefs tribaux, et les salafistes[70]. Leur principale particularité réside dans le rôle qu'occupent les tribus dans l'organisation, qui constitue sa première assise sociale dans le pays, grâce notamment à un réseau d'écoles privées dans les villages. Abd Allah al-Ahmar, *leader* des Frères jusqu'à sa mort en 2007, était le chef de la confédération de tribu des Hached ; son fils, Hamid, a pris sa succession. Idéologiquement également, les Frères yéménites se distinguent de leurs homologues du reste du monde arabe, puisqu'ils traduisent avant tout le conservatisme des tribus, et parce que le Yémen du Nord n'ayant connu ni colonisation, ni nationalisme (comme en Égypte ou en Syrie), l'islamisme ne s'est pas construit dans l'opposition à l'Occident. Longtemps associés au pouvoir du président Ali Abdallah Saleh, au point d'avoir fait partie du gouvernement, les Frères sont progressivement passés dans l'opposition. En 2003, ils inaugurent avec d'autres partis d'opposition, dont les socialistes, le Forum commun qui, sans en être à l'origine, a soutenu l'insurrection contre le pouvoir en 2011 ; les

[68] *Ibid.*
[69] BONNEFOY Laurent, « Au Yémen, des Frères musulmans pas comme les autres », Orient XXI, 8 avril 2014
[70] BONNEFOY Laurent, « Le parti al-Islah au Yémen : entre diversité interne et intégration dans le jeu politique », in PUCHOT Pierre (dir.), *op. cit.*

Frères ont depuis participé au gouvernement. L'homme fort du mouvement est actuellement le tenant de la composante salafiste du mouvement, Abd al-Majid al-Zindani. Figure de l'islamisme yéménite depuis plus de trente ans, al-Zindani est investi dans l'éducation et dans la théologie ; il a fondé l'Université Imam de Sanna, financée par l'Arabie saoudite où il a séjourné. La montée en puissance depuis 2014 de la rébellion des Houthis chiites zaydites, est cependant une concurrence majeure pour l'islam politique sunnite.

2.3. Les Frères musulmans au Maghreb : au cœur des sociétés

Sans qu'ils entretiennent de liens directs avec les Frères égyptiens, des mouvements et des partis politiques peuvent être reliés au frérisme au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye. À l'exception de ce dernier pays, les liens avec la matrice originelle égyptienne sont plus lâches. Plus que des liens personnels ou organisationnels, il s'agit avant tout d'un modèle. La pensée d'al-Banna et de ses continuateurs a inspiré dans une certaine mesure celle d'islamistes marocains ou tunisiens. Les Frères égyptiens n'ont pas choisi de s'exiler au Maghreb, pas plus qu'ils n'ont envoyé de missionnaires comme ils ont pu le faire au Machreq, ce qui explique l'apparition et l'implantation plus tardive des mouvements d'inspiration fériste dans les années 1970. Très liée au contexte national et politique de chacun de ces pays, l'évolution de ces différents mouvements est proche dans les années 1980, dans leur confrontation face aux régimes, puis dans la transformation du mouvement en parti politique : le Mouvement de la Tendance islamique (puis Ennahda) en Tunisie, le Mouvement de la Société pour la Paix en Algérie, ou le Parti de la Justice et du Développement au Maroc.

En Libye, à l'ombre de l'Égypte

La Libye, traditionnellement divisée en trois zones géographiques (la Tripolitaine à l'ouest, liée à la Tunisie et à l'est algérien, le Fezzan au sud, ouvert sur le Sahel et le Soudan, et la Cyrénaïque / Barqa à l'est, influencée par l'Égypte) a souvent été influencée par les pouvoirs et les mouvements politiques égyptiens. Bien que considérée comme l'extrémité occidentale du Maghreb, la Libye, et tout particulièrement son versant oriental, a été marquée politiquement par l'Égypte, pays le plus peuplé du monde arabe et pôle d'influence régionale majeur depuis les premières décennies du XIXe siècle. Des dynasties pharaoniques au régime du maréchal al-Sissi en passant par les Ayyoubides, les Mamelouks et le régime khédival la Libye a toujours été influencée par les courants politiques venus d'Égypte[71].

Le pays a ainsi été l'un des premiers à voir se développer sur son sol la mouvance des Frères musulmans. De même, lors de son histoire politique récente, la Libye a été le théâtre d'affrontements qui ont impliqué le mouvement, lequel s'est trouvé en lutte contre d'autres formations, idéologies et conceptions politiques. Tout en tenant compte des spécificités du cas libyen et en cherchant à rétablir un historique de la confrérie dans le pays, on observe que cette histoire présente des caractéristiques que l'on pourrait considérer comme paradigmatiques, puisqu'elles illustrent les ambitions, difficultés, contradictions et erreurs qu'ont pu connaître ou commettre les Frères dans l'ensemble du monde arabe.

[71] BURGAT François, LARONDE André, *La Libye,* Paris, PUF, Que-sais-je ?, 1996.

- **Des débuts des Frères musulmans en Libye à la confrontation avec la monarchie**
  On date généralement le début de l'activité de la confrérie en Libye à la fin des années 1940, à la fuite de trois des membres de sa branche égyptienne, impliqués dans une tentative d'assassinat du ministre égyptien de l'Intérieur Mahmoud Fahmi al-Noqrashi[72]. Réfugiés dans l'émirat de Barqa, où ils obtiennent la protection de l'émir Idriss Sanoussi qui refuse de les livrer au Caire, ils provoquent une crise diplomatique entre les deux États et la fermeture des frontières qui les séparent. Ces trois individus auraient été les premiers à porter la prédication fériste sur le territoire libyen à partir de la ville de Benghazi, principal centre urbain de Cyrénaïque.

  Alors que le pays obtient son indépendance en 1951, un membre libyen de la confrérie commet en octobre 1954 le premier assassinat politique de la Libye indépendante. Le chérif Mohieddine al-Sanoussi assassine Ibrahim al-Chelhi[73], conseiller et proche du roi, provoquant l'interdiction des Frères dans le royaume alors qu'au même moment s'abat la répression nassérienne sur la confrérie en Égypte.

- **Les années Kadhafi : répression et *modus vivendi***
  L'inimitié naissante entre la monarchie et les Frères se prolonge dans les années qui suivent. Les Frères participent en 1969 au coup d'État qui renverse le trône des Sanoussides et voit s'installer au pouvoir une junte dirigée par Kadhafi, ce qui leur vaut d'obtenir des postes au gouvernement. Comme en 1952 en Égypte, les Frères se trouvent impliqués dans le putsch d'un groupe d'« officiers libres » républicains, progressistes et influencés par les idées de la gauche nationaliste socialisante alors dominante dans le monde arabe. Mais en 1973, le coup de force de Kadhafi, qui consolide sa position d'homme fort du régime et écarte les éléments dissidents au sein de la coalition au pouvoir, en particulier dans sa composante militaire, met un terme à cette participation du mouvement aux responsabilités. Une nouvelle interdiction de leurs activités politiques est prononcée[74]. Tout en réprimant le mouvement dans le pays, Kadhafi semble toutefois avoir financé et soutenu la branche égyptienne de la confrérie entre 1976 et 1979 alors que Sadate se rapprochait d'Israël, conformément à un schéma que l'on a souvent pu retrouver dans le monde arabe : ainsi Saddam Hussein, tout en réprimant le mouvement en Irak, le soutenait-il dans la Syrie voisine pour déstabiliser le frère ennemi baathiste établi à Damas.

  La confrérie est alors en sommeil jusqu'au début des années 1980, lorsque des étudiants revenus de leurs études à l'étranger décident de secrètement la réformer. Quand elle est découverte en 1998, près de cent cinquante de ses dirigeants sont incarcérés pour violation de l'interdiction de constituer des organisations politiques, interdiction qui a cours depuis 1977 dans le cadre de la Jamahiriya,« État des masses », (forme de démocratie populaire directe présentée par la phraséologie du régime comme une troisième voie dépassant le capitalisme et le socialisme). En 2002, près de quatre-vingt membres sont jugés et condamnés à la prison à perpétuité dans le cadre de cette interdiction[75]. Entre temps est commis en 1996 dans la prison emblématique d'Abu Salim un massacre qui marque profondément et durablement la conscience collective libyenne : mille deux cent soixante-dix détenus islamistes sont exécutés de sang froid en quelques heures

[72] AMISH Ibrahim, *Histoire politique et société civile en Libye,* Barnik Publish, 2008
[73] Témoignage de Sulaiman Abdelkader, Frère musulman libyen, à al-Jazeera, août 2005.
[74] NACUA Mohammed, *Les mouvements islamiques modernes en Libye,* Londres, Dar al-Hikma, 2010.
[75] AMISH Ibrahim, *Histoire politique et société civile en Libye, op. cit.*

après s'être mis en grève et avoir occupé la cour centrale de l'établissement pour réclamer des soins pour les blessés, de meilleures conditions de détention et l'ouverture rapide de leur procès[76].

Du fait de la répression dont elle a fait l'objet et du caractère particulièrement brutal du régime du colonel Kadhafi, la branche libyenne des Frères musulmans a été profondément déstabilisée. Ainsi, selon Mohammed Nacua, ancien diplomate du régime exilé à Londres, le mouvement n'aurait jamais dépassé les 200 membres exilés depuis les années 1990 et aurait été éradiqué en Libye. Il convient donc de le lire comme l'une des composantes d'une nébuleuse islamiste aux contours flous, et dont la pluralité est la caractéristique première[77].

Alors que la dimension tribale du régime se renforce après 1973 et que les soutiens comme les opposants à Kadhafi sont structurés conformément à des logiques régionalistes et tribales, les membres des tribus et régions marginalisées adhèrent de plus en plus à la mouvance islamiste, et en particulier aux Frères. La répression kadhafiste aboutit néanmoins à la constitution de nouvelles formations, comme le Front National pour le Salut de la Libye et le Groupe Islamique Combattant Libyen (milice salafiste), dont les cadres étaient largement issus de la confrérie.

À la fin des années 2000 et sous l'influence de Seïf al-Islam Kadhafi, les relations entre Frères et pouvoir semblent s'apaiser. Le fils de Kadhafi est alors promis à la succession, dans le cadre de la préparation d'une transition de type monarchique, similaire à ce qui s'était produit en 2000 en Syrie et à ce qui semblait s'esquisser au même moment dans l'Égypte de Moubarak ou dans le Yémen de Saleh. Cette réconciliation illustre la capacité des composantes de la mouvance des Frères musulmans à faire preuve du plus grand pragmatisme dans la réconciliation avec des pouvoirs qui l'avaient pourtant sévèrement réprimée. Muhammad Salabi, membre de la confrérie formé à l'Université islamique de Médine et à celle d'Omdurman au Soudan, est l'un des principaux artisans de cette réconciliation, puisqu'il convainc les Frères de la nécessité d'adhérer au programme « la Libye de demain » promu par Seïf al-islam Kadhafi. De « Taghût et Zindîq » (transgresseur et renégat), Kadhafi devenait alors dans le discours fériste le « frère, Guide de la Révolution », un dirigeant légitime contre lequel il était interdit de se soulever[78]. Le guide de la confrérie devenait un candidat sérieux à la tête du gouvernement, plan déjoué par l'éclatement de la révolution en 2011.

Ennahda, une invention tunisienne

De toutes les organisations de l'islam politique, le mouvement islamiste tunisien Ennahda *(la Renaissance)* jouit d'un statut particulier. Il est le seul qui soit largement reconnu comme « modéré », le seul qui ait réussi à opérer une transition démocratique dans un pays du Printemps arabe et le seul qui ait choisi de s'allier avec des partis dits progressistes (définis par leur opposition à Ennahda). Pourtant, les islamistes tunisiens sont contestés par une majorité de la population qui les accuse d'adopter un double discours et de dissimuler leur objectif final qui serait l'islamisation de la société tunisienne. Les tunisiens « progressistes » redoutent toujours la capacité du mouvement islamiste à activer son logiciel religieux dans la bataille politique, malgré la décision de son dixième

[76] Témoignage de Sulaiman Abdelkader, Frère musulman libyen, à al-Jazeera, août 2005
[77] NACUA Mohammed, *Les mouvements islamiques modernes en Libye, op. cit.*
[78] MOUSSA Ramy, « Les Frères musulmans en Libye », *al-Adab,* 24 décembre 2015

congrès de séparer le corps des prédicateurs du corps politique[79]. Ils redoutent, surtout, une base de militants nahdaouis, plus proches du salafisme que de l'islam éclairé prôné par leurs *leaders* qui, en abandonnant pacifiquement le pouvoir en 2013[80], ont voulu intégrer et enraciner définitivement Ennahda dans la tradition politique tunisienne et nier tout lien avec les Frères musulmans.

Le mouvement Ennahda suscite à la fois l'enthousiasme et la méfiance : un enthousiasme pour une expérience prometteuse sur la voie de la démocratisation de l'expérience islamiste, et une méfiance envers un pragmatisme politique islamiste qui serait prêt à sacrifier certains principes idéologiques pour rester dans les rouages du pouvoir. Toute l'histoire du mouvement semble découler de ce dualisme qui influence les écrits et les avis le concernant.

- **Une histoire zitounienne**

  Le 2 mars 1934, Bourguiba prend le pouvoir au sein de « Destour », parti historique de la lutte nationale, et le modifie en créant le « Néo-Destour ». Il écarte alors les oulémas arabisants de la Mosquée Zitouna et installe une nouvelle direction composée de jeunes Tunisiens diplômés en France et issus du Collège Sadiki. Cette fracture est le symbole d'une division au sein du mouvement national tunisien, qui se caractérisait par son homogénéité malgré l'existence de plusieurs tendances (Destour, communistes, syndicalistes, écrivains…). L'homogénéité du mouvement résidait dans ses revendications, mais la cassure est venue anticiper, de façon prématurée, les questions de l'après-indépendance. Les Sadikis reprochaient aux Zitouniens leur inefficacité politique soldée par des méthodes archaïques. Ils posent le problème de façon ontologique : l'université Zitouna - garante de la tradition religieuse - ne pouvait pas fournir aux Tunisiens les outils dont ils avaient besoin pour accéder à leur indépendance.

  La question de la place de la Zitouna dans la société tunisienne refait surface au lendemain de l'indépendance. En avril 1956, Bourguiba sépare définitivement la mosquée Zitouna de l'université, mettant ainsi un terme à douze siècles d'enseignement religieux[81]. Désormais, elle doit se limiter à un rôle protocolaire et formel, totalement soumise au pouvoir exécutif. Les cadres de la Zitouna qui s'occupaient auparavant de la gestion politique et administrative de l'État et monopolisaient certains secteurs comme l'enseignement, n'avaient plus de place dans la république tunisienne naissante. « À cette époque, tout tournait autour de l'institution de la Zitouna : l'artisanat traditionnel, la littérature tunisienne, la pensée tout entière. Jusqu'à un certain point, toute la Tunisie est le produit de la Zitouna »[82] . C'est ainsi que Rached Ghannouchi, *leader* historique des islamistes tunisiens, décrit le rôle de cette mosquée / université dans la Tunisie coloniale. Dans ses propos, il lie ouvertement l'histoire de son mouvement à celle de la Zitouna pour affirmer l'authenticité tunisienne du mouvement Ennahda et balayer ses détracteurs qui prétendent que le mouvement islamiste n'est qu'une succursale locale de l'organisation des Frères musulmans.

[79] En mai 2016, Ennahda a tenu son dixième congrès au palais des sports à Tunis. La séparation du politique et du religieux fut la décision phare de ce congrès, décrit comme historique par les partisans islamistes.

[80] Le 29 janvier 2014, le premier ministre islamiste Ali Laraayedh a cédé sa place à Mehdi Jomaa, après les attentats qui ont bouleversé la Tunisie.

[81] La mosquée Zitouna est considérée comme la plus vieille université islamique dans le monde. Cette Madrassa fondée en 737 était devenue le lieu historique du malikisme.

[82] Rached Ghannouchi, entretien avec François Burgat, Février 1992 : BURGAT François, « Rachid Ghannouchi : Islam, nationalisme et islamisme (entretien) », *Egypte/Monde arabe,* n° 10, 1992

La légitimation par affiliation à la Zitouna constitue actuellement un enjeu majeur pour les islamistes tunisiens. Longtemps nommés « Khomeynistes » ou « Khwanjiya » (un dérivé de Ikhwan, frères) par leurs adversaires politiques et une large partie de l'opinion publique, ces appellations pointent, surtout, la « non-tunisianité » du mouvement islamiste et son appartenance à des forces étrangères. Dans un pays marqué par un nationalisme très fort, de telles accusations annihilaient la possibilité d'ancrage social des islamistes tunisiens sous Bourguiba. Mais la Zitouna n'est pas seulement un héritage entre le cultuel et culturel ou une vision du monde, elle est aussi une langue : l'arabe. Et c'est sur ce point-là, que les étudiants de la Zitouna, parmi lesquels certains deviendront des islamistes, s'appuieront pour critiquer le régime instauré par Bourguiba dès la veille de l'indépendance.

« La laïcisation et la francisation linguistique volontaristes imposées par Habib Bourguiba après l'indépendance de 1956 s'opèrent, en Tunisie comme ailleurs, à contre-courant des représentations culturelles dominantes chez une large majorité de la population, élites comprises. La spécificité tunisienne tient ici à ce que le facteur linguistique est plus particulièrement explicite et qu'il joue dans le temps de manière plus précoce : c'est dès l'indépendance que le choc d'une politique culturelle délibérément francophone va créer cette « armée des vaincus de Bourguiba » qu'évoque Rachid Ghannouchi. »[83] Cette armée des vaincus est constituée des arabisants laissés dans les marges de l'État de l'indépendance. À la fin de la décennie 1950, la Tunisie a fait de la laïcisation et la libération de la femme son credo, et de la francisation son outil opérationnel pour rattraper le « retard civilisationnel » qui caractérise le monde arabo-musulman. Pour relancer l'enseignement national et le moderniser, la langue française devient obligatoire dès l'école primaire et toutes les matières scientifiques sont enseignées en français. L'État encourage les étudiants à partir à l'étranger, surtout en France, pour poursuivre leurs études supérieures et revenir ensuite occuper des fonctions de premier plan dans l'administration tunisienne naissante. Les étudiants arabisants de la Zitouna ont alors l'impression d'être rejetés ; ne pouvant travailler dans l'administration qu'en tant qu'instituteurs d'arabe en primaire, leur prestige social a gravement décliné.

- **De Nasser à Qutb**

Parmi les diplômés indignés de la Zitouna, Rached Ghannouchi ne s'est pas contenté de la petite fonction d'instituteur à Gafsa au sud tunisien qui lui était promise. Il a décidé de partir en Égypte, en 1964, pour poursuivre ses études et échapper au bourguibisme qui tenait d'une main de fer la Tunisie. En Égypte, Ghannouchi s'est rapproché du nassérisme qui l'a toujours fasciné et a noué des liens solides avec des étudiants de plusieurs nationalités venus s'inspirer du héros du panarabisme. Mais, après le conflit entre Bourguiba et son rival Ben Youssef, soutenu par Nasser, les étudiants tunisiens en Égypte ont été obligés de partir. Ghannouchi a choisi la Syrie pour étudier la philosophie.

Au Machreq, Ghannouchi a découvert la littérature islamiste, surtout celle des Frères musulmans. Il s'est familiarisé avec les écrits d'al-Banna, Qutb ou Mawdudi, qui l'ont éloigné du nassérisme pour se diriger vers un horizon islamique. La défaite de 1967 a anéanti ses aspirations nationalistes et l'a reconverti en islamiste convaincu. Après avoir obtenu son diplôme, Ghannouchi part en France, il essaye d'apprendre le français au sein de l'Alliance française et de s'inscrire à la Sorbonne sans succès. En France, Ghannouchi noue des liens forts avec les étudiants musulmans immigrés et

[83] *Ibid.*

se rapproche du mouvement Tabligh, très actif auprès des milieux immigrés. N'ayant pas réussi à s'installer en France, il décide de rentrer en Tunisie en 1969 où il rencontre Abdelfattah Mourou et Hmida Ennaifer et crée « la *Jama'a Islamiya* »

- **Les trois mondes**
  Ghannouchi, Mourou et Ennaifer sont les trois piliers du mouvement islamiste tunisien au début des années 1970. Il est intéressant de comparer leurs parcours respectifs pour comprendre l'assise sociologique de ce mouvement ainsi que ses aspirations variées mais convergentes. C'est cette convergence islamique qui a fait rencontrer ces trois hommes dans les mosquées de la Médina de Tunis :

  – Rached Ghannouchi : originaire d'une région pauvre du sud tunisien, il incarne par sa radicalité qutbiste, une colère profonde contre la discrimination régionale (entre un littoral prospère et un intérieur marginalisé) et l'inaccessibilité au pouvoir et à la richesse pour une large frange de la société tunisienne. La question de l'accès au pouvoir est primordiale chez lui, ce qui expliquerait ses choix politiques controversés – même dans le camp islamiste – après le Printemps arabe.

  – Abdelfattah Mourou : élève au lycée Sadiki à Tunis puis diplômé en Droit, cet avocat s'est illustré dans les années 1960 par ses prêches dans les mosquées de Tunis. « Beldi » (Tunisois issu d'une bonne famille) assumé et ouvert à la culture occidentale, Mourou représente une aristocratie mercantile conservatrice opposée aux choix modernistes de Bourguiba. Souvent présenté comme le numéro deux du mouvement, il incarne un islamisme traditionaliste et éthique.

  – Hmida Ennaifer : héritier d'une lignée de grands oulémas zitouniens, Ennaifer, par son prestige familial, a protégé le mouvement naissant et lui a offert plusieurs accès au pouvoir politique. Ennaifer s'opposa à l'adoption tardive de la doctrine des Frères musulmans et quitta le mouvement sans le renier. Il est le fondateur des « islamistes progressistes » inspirés du philosophe égyptien Hassan Hanafi, qui essaya de trouver des ponts entre les islamistes et la Gauche.

- **La jama'aa islamiaa, le Groupe islamique**
  Le contexte politique de la Tunisie à la fin des années 1960 est marqué par la fin brutale de l'expérience socialiste et l'affrontement entre le parti au pouvoir, le « Destour » et les diverses fractions de la gauche marxiste. Cherchant à affaiblir la gauche, le régime de Bourguiba a fermé les yeux sur les jeunes prédicateurs qui sillonnaient les mosquées, appelant à rétablir l'identité islamique. Ces jeunes ont créé clandestinement le « Groupe islamique » en 1972 et affirmé qu'il s'agissait d'une association cultuelle et culturelle apolitique. En fait, Bourguiba a cédé, vers la fin des années 1960, aux demandes grandissantes au sein de son parti le PSD (Parti socialiste destourien), il a accepté d'accorder plus d'espace à la religion dans la gestion du pays. Il a décidé en 1967 de créer les « associations pour la conservation du Saint Coran » dont l'objectif aurait été d'apprendre le Coran aux enfants. Le « Groupe islamique » a profité de cette conjoncture et s'est installé dans ces associations avec l'aval des autorités tunisiennes et, en 1974, il a commencé à éditer son journal mensuel *al-Maarifa,* publié dans les imprimeries du PSD. Le journal islamiste, qui se présente comme intellectuel et éducatif, adopte graduellement un discours hostile à Bourguiba : « Bien plus qu'une victoire sur l'occupant français, la victoire de Bourguiba, à vrai dire, constituait

plutôt une victoire sur la civilisation arabo-islamique en Tunisie »[84]. Cela n'a pas empêché le pouvoir de s'appuyer sur les islamistes pour affaiblir la gauche comme Sadate le faisait à la même époque en Égypte.

L'évolution du mouvement, en nombre et en capacité, lui a posé un défi de taille : adopter une stratégie politique claire. Jusque-là, le mouvement regroupait plusieurs courants de pensée (-zitounien, soufi, fréristeˆ…) et ne se définissait pas clairement en tant que mouvement politique islamiste. La structure était floue, même si la direction revenait au groupe des vingt fondateurs présents lors du congrès de 1972. Hmida Ennaifer a raconté dans un entretien télévisé que le mouvement avait envoyé des émissaires en Arabie saoudite et en Egypte pour rencontrer des membres des Frères musulmans. Ils auraient discuté avec Omar Tlemçani, le guide des Frères musulmans égyptiens de l'époque, mais selon Ennaifer, ils sont partis déçus par les propos archaïques du *leader* égyptien.

Les années 1970 ont représenté la phase de sédentarisation du mouvement islamiste. À l'opposé de la gauche marxiste qui peinait à étendre son influence au-delà de l'université tunisienne, le mouvement islamiste était présent dans les mosquées, dans les villes et à la campagne, ce qui a facilité son accès à l'université et son installation rapide dans les rangs des étudiants. Les événements de janvier 1978, pendant lesquels le pouvoir et le syndicat tunisien UGTT se sont livrés à une bataille sanguinaire, ont profité aux islamistes : leurs ennemis se sont neutralisés et la question sociale a commencé à acquérir une importance considérable dans la littérature islamiste.

- **1979**

Après la grève générale de 1978, la littérature islamiste tunisienne s'est enrichie par le traitement de la question sociale. L'islamisation de la société ne se limite alors plus à la diffusion des préceptes religieux traditionnels *via* prédication et prêches, mais a été réfléchie aussi *via* le prisme social. Un effort intellectuel considérable est fait sur l'économie de la société islamique et le rôle de la *zakat* et des *waqf-s* dans l'accomplissement de la justice sociale. Cela marque une évolution importante dans l'idéologie islamiste tunisienne qui l'a conduite à penser à la question du pouvoir concrètement. Mais, c'est surtout la révolution iranienne, en 1979, qui a exercé le plus d'influence dans cette réflexion étatiste. L'arrivée de Khomeiny au pouvoir dans un pays « laïcisé » - l'Iran du Chah - après une révolution populaire, a donné aux islamistes tunisiens un exemple proche de leur propre contexte. De plus, elle leur a fourni une théorie d'action politique menant à l'implantation de la religion au cœur de l'appareil politique. La théorie iranienne de la « révolution islamique » a été la référence essentielle des islamistes tunisiens pendant toute la décennie des années 1980, beaucoup d'entre eux étant partis en Iran pour féliciter les nouveaux maîtres iraniens dans des délégations qui regroupaient des Frères musulmans de plusieurs pays. Les Frères musulmans, bien que sunnites, n'avaient pas de problèmes fondamentaux avec la doctrine chiite iranienne, ils s'intéressaient plus aux concepts politiques islamiques de Khomeiny comme « la gouvernance islamique » ou « l'économie islamique ». Il est important de noter que le système théocratique iranien comportait, en interne, des germes de ce que Rached Ghannouchi appellera la « démocratie islamique ». L'Iran des Mollahs a ainsi adopté le modèle de scrutin

[84] Rached Ghannouchi, entretien avec François Burgat, Février 1992 : BURGAT François, « Rachid Ghannouchi : Islam, nationalisme et islamisme (entretien) », *op. cit.*

universel pour certaines fonctions décisives comme la présidence de la République, qui jouit d'une certaine autonomie vis-à-vis du Guide suprême et du conseil des Gardiens de la Révolution. L'Iran offrait un exemple de pluralité islamique interne qui correspondait aux objectifs des Frères musulmans et qui leur servait de modèle présentable et défendable dans leur propagande, d'autant qu'ils avaient beaucoup de divergences avec les monarchies salafistes de la péninsule Arabique dont la structure sociale et mentale était en opposition avec les républiques arabes de la seconde moitié du XXe siècle (Egypte, Syrie, Tunisie, Irak…)

Au début des années 1980, le « Groupe Islamique » était devenu une force politique importante avec plusieurs leviers (religieux, social, estudiantin…), un organe de propagande officielle *(al-Maarifa)* une littérature abondante (les écrits de ses théoriciens et des Frères musulmans), un appui extérieur important, saoudien (à travers la WAMY) et iranien, ainsi que des connexions avec certains centres d'influence dans le pouvoir tunisien comme les liens avec le ministre de l'Éducation de l'époque, Mohamed Mzali, qui avait entamé une politique d'arabisation saluée par les islamistes.

- **Le MTI et la confrontation avec le pouvoir vieillissant de Bourguiba**
  L'évolution interne du « Groupe islamique », le contexte géopolitique et la crise du pouvoir tunisien ont poussé les islamistes à annoncer la création de leur mouvement politique, le 6 juin 1981[85]. Comme toujours, le mouvement a précédé le parti. Bourguiba déclare la pluralité politique en avril 1981 et la permission de formation de partis politiques pendant le congrès exceptionnel du parti Destour. Cette décision a permis aux islamistes de lancer leur mouvement politique « Mouvement de la Tendance Islamique » lors d'une conférence de presse tenue par le bureau politique (Rached Ghannouchi, Abdelfattah Mourou, Zaher Mahjoub, Ben Issa Demni, Habib Mokni…)[86] début juin 1981.

Commence alors, comme en Egypte depuis plusieurs décennies, un long mouvement oscillatoire de répression et d'accalmies. Qu'on en juge. Un mois après l'annonce de la création du MTI, le gouvernement tunisien a arrêté 107 de ses principaux dirigeants pour atteinte à la sureté de l'État et les jugements ont été particulièrement sévères (entre sept et dix ans d'emprisonnement pour la majorité). De 1981 à 1987, la relation du MTI avec le pouvoir tunisien a été marquée par la violence et les arrestations. Cela est dû notamment à l'expansion rapide du MTI et à son implantation dans toutes les institutions importantes de l'État tunisien, comme dans la société civile. Les islamistes se sont insérés dans la société tunisienne avec un discours radical et en totale opposition à Bourguiba qui n'arrivait plus à gérer le pouvoir à cause de son âge. Le MTI devient rapidement la première force politique dans l'université tunisienne, après plusieurs confrontations avec le syndicat étudiant de gauche, l'UGET. Ils créent leur propre syndicat étudiant, l'UGTE, « Union Générale Tunisienne des Étudiants » et essaient d'occuper certains secteurs du syndicat ouvrier tunisien UGTT, comme le transport ou l'enseignement. La politique du MTI consistait à remplir l'ensemble des vides laissés par le pouvoir tunisien en crise et par la gauche faible et divisée. Les islamistes ont aussi adopté une politique d'infiltration des forces de l'ordre (police, armée…) ce qui a renforcé les rumeurs sur l'existence d'un appareil sécuritaire clandestin qui aurait appartenu au mouvement islamiste.

[85] Témoignage de Abdelfattah *Mourou à Al Jazeera,* 3 mai 2015, https://www.youtube.com/watch?v=judjE0KeE6A
[86] *Ibid.*

Avec ses nouvelles implantations sectorielles et territoriales dans la société tunisienne, le MTI est devenu un mouvement politique incontournable de la scène politique tunisienne. Pour Rached Ghannouchi, le mouvement est alors capable de remplacer le régime de Bourguiba. En 1984, le pouvoir cherche à calmer la confrontation avec le MTI en libérant Ghannouchi. Le Premier ministre Mzali a même accueilli leurs *leaders* en 1985, après le bombardement israélien de Hammam-Chott en 1985, suivi d'une grande vague de contestations populaires. Ces pourparlers n'ont pas empêché le MTI de poursuivre sa politique de confrontation, allant jusqu'aux attentats de 1987 dans des hôtels à Sousse et Monastir. Les islamistes ont toujours nié toute implication dans ces attentats et ont accusé le pouvoir de manipulation pour légitimer la répression envers eux, alors que Mourou, dans un témoignage sur *al-Jazeera*, a reconnu plus tard que certains jeunes « en manque d'encadrement » avaient probablement organisé des actions violentes sans l'aval du mouvement[87]. En août 1987, des milliers d'islamistes étaient incarcérés dans les prisons tunisiennes, le régime préparait une purge totale malgré l'intervention de quelques intermédiaires pour la libération de Ghannouchi, à nouveau incarcéré, et d'autres dirigeants. Dans un témoignage, Mourou qui s'était enfui en Arabie saoudite à l'époque, raconte qu'il a contacté Ibn Bâz pour qu'il intervienne auprès de Bourguiba. Le savant saoudien en a discuté avec le prince héritier Abdallah ibn Abdelaziz qui a appelé Habib Bourguiba et le Premier ministre Rachid Sfar et ce dernier a confirmé la perpétuité pour Ghannouchi et la peine capitale pour Hamadi Jebali, Salah Karkar, Ali Laraayedh[88]…

- **Ennahda**

  Le 7 novembre 1987, le général Ben Ali, Premier ministre de Habib Bourguiba, annonce la destitution constitutionnelle de ce dernier et promet une nouvelle ère démocratique aux Tunisiens. Les islamistes ont salué ce changement politique et soutenu le nouveau président tunisien qui libère Ghannouchi en mai 1988. Ce fut un début de rapprochement entre le nouveau pouvoir et les islamistes qui ont signé le « pacte national » le 7 novembre 1987, le lendemain de la rencontre entre Ben Ali et Ghannouchi[89]. Ce pacte est un accord de principe proposé par Ben Ali aux partis et à la société civile pour organiser la vie politique. Toutes les organisations tunisiennes l'ont signé, sauf l'extrême gauche.

  En février 1989, le mouvement change de nom pour être en accord avec la loi tunisienne des partis politiques, qui interdit toute référence discriminatoire y compris religieuse. Désormais, le mouvement s'appelle Ennahda (la Renaissance) ; référence au mouvement de la renaissance culturelle arabo-musulmane du XIXe siècle. Le mouvement Ennahda a même participé aux élections législatives d'avril 1989 à travers des listes indépendantes, remportant 13 % des voix selon les déclarations officielles, (les islamistes revendiquaient plus de 40 % des voix et accusent le régime de fraude électorale).

  C'est le début d'une nouvelle confrontation avec le pouvoir qui avait compris le poids des islamistes dans la société tunisienne. En mai 1989, Ennahda a essayé d'anticiper la vague de répression qui s'approchait et a fait fuir certains de ses *leaders* comme Ghannouchi qui est parti alors en Algérie. La guerre du Golfe en 1990 a mis l'opinion publique en ébullition, des manifestations importantes ont occupé le pays avec les islamistes à leur tête. Le pouvoir en profite pour entamer

[87] *Ibid.*
[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*

une purge politique qui vise tous les opposants, de gauche comme de droite. Les islamistes payent le prix le plus élevé : leur journal *al-Fajr* et leur organisation estudiantine UGTE sont interdits et plusieurs de leurs partisans sont incarcérés. Face à la répression du régime, Ghannouchi choisit la confrontation en lançant « la libération des initiatives », qui donne la liberté aux militants d'agir face à la répression du régime. C'est une déclaration de guerre, qui consiste en l'arrêt de la propagande politique (manifestations, tractage, prêches…) pour aller vers des actions violentes comme la chasse aux forces de l'ordre et aux partisans du parti au pouvoir. L'apogée de cette confrontation a lieu en février 1991, quand des islamistes incendient un local du parti au pouvoir dans le quartier populaire de Bab Souika. Cet incident marque le début de la plus grande purge policière qu'un parti politique ait jamais connue en Tunisie. Abdelfattah Mourou parle de plus de huit mille arrestations et de près de soixante morts sous la torture[90]. Forcés à l'exil ou emprisonnés, les islamistes sont interdits de toute activité en Tunisie, le simple soupçon d'appartenance est alors suffisant pour être incarcéré, torturé ou assigné au chômage. Ainsi, « l'artisan du changement », surnom donné à Ben Ali, s'est débarrassé de ses opposants les plus farouches, entamant ainsi son « ère nouvelle ».

- **L'exil et les révisions**

Pendant et après la répression des années 1990, les islamistes se sont divisés en deux grands groupes : les exilés et ceux qui sont restés en Tunisie. Les premiers ont trouvé refuge en Europe et, après quelques années d'instabilité se sont installés auprès de la diaspora tunisienne et des réseaux des Frères musulmans en Europe. Quant aux seconds, lorsqu'ils n'étaient pas en prison, ils ont adopté la cause des prisonniers politiques et assuré l'aide financière à leurs familles. Interdits d'action politique, ils se sont implantés dans les organisations de la société civile pour lutter contre le régime, comme l'ordre des avocats, la Ligue tunisienne des droits de l'homme, Amnesty international… Au fil des années, ils sont devenus puissants chez les avocats, remportant plusieurs élections régionales et nationales. Abdelfattah Mourou, Nourdeddine Bhiri, Samir Dilou… tous avocats, sont devenus les représentants du mouvement Ennahda à l'intérieur, mais sans agir en son nom. Ce n'est qu'en octobre 2005 que le mouvement s'est manifesté publiquement au cours d'une grève de la faim organisée par plusieurs opposants en marge du sommet mondial de la société de l'information (SMSI). La grève de la faim du 18 octobre 2005 a été le fruit de plusieurs négociations entre les partis libéraux et de gauche d'un côté et les islamistes d'Ennahda de l'autre. Cette action qui s'est transformée en une alliance politique appelée « Mouvement 18 octobre » s'est fondée sur un programme minimal en trois points : la libération des prisonniers politiques, la liberté de la presse, et la liberté d'organisation politique. C'était le marqueur du retour progressif d'Ennahda et sa première action collective avec des partis traditionnellement hostiles à l'islam politique.

L'accord du 18 octobre a été rendu possible par les révisions idéologiques entamées par les islamistes en exil. Ghannouchi, parti en France puis installé au Royaume-Uni, a pu entrer en contact direct avec beaucoup de figures historiques des Frères musulmans comme Youssef al-Qaradawi et Fayçal Mawlawi. Il a expurgé la doctrine fériste de ce qui l'empêchait d'être en adéquation avec les valeurs démocratiques occidentales. R. Ghannouchi s'est intéressé aussi à la question des minorités en Occident, à la situation de la femme en islam… Il a intégré l'Union internationale

[90] Témoignage de Abdelfattah Mourou à Al Jazeera, 3 mai 2015

des savants musulmans, présidée par al-Qaradawi, en tant que vice-président, il a siégé aussi au Conseil européen pour la *Fatwa* et la Recherche. Les Frères musulmans tunisiens étaient au cœur de plusieurs initiatives en Europe. Farid Abdelkrim[91], interrogé dans le cadre de ce travail, précise que « les Tunisiens étaient les plus intellectuels parmi les Frères musulmans présents en Europe », eux qui ont été à l'origine de l'UOIF créé en 1982. Soraya El-Alaoui confirme aussi que c'est eux qui ont ouvert la première librairie islamique, rue Jean-Pierre Timbaud[92]. Dans le domaine de l'enseignement islamique, on trouve un Frère tunisien Ahmad Jaballah, à l'origine de l'Institut européen des sciences humaines (IESH), puis président de l'UOIF. Au Royaume-Uni, un proche de Ghannouchi, Sayid Ferjani a présidé le Muslim Council of Britain et c'est Mohamed Ali Harrath, un islamiste, qui a créé « Islam Channel », la chaîne islamique la plus suivie en Grande-Bretagne. Dans le volet des affaires et du business, ils ont développé le marché du halal et certains d'entre eux y ont trouvé un commerce juteux ; Taoufik Mathlouthi, ancien membre d'Ennahda, a créé l'entreprise multinationale « Mecca Cola » qui serait active dans cinquante-six pays[93].

Au cours de leur périple, les islamistes tunisiens ont adopté une stratégie de réseautage à l'échelle planétaire, ils ont tissé des liens avec toutes les organisations des Frères musulmans dans le monde. Ainsi, pouvaient-ils discuter avec les gouvernements occidentaux au nom de la diaspora musulmane et avec des pays riches comme le Qatar, grâce à des personnalités reconnues comme Youssef al-Qaradawi, ce qui allait se révéler décisif lors du Printemps arabe.

En Algérie : les Frères après le Front islamique du Salut

Il existe en Algérie deux formes d'islam politique depuis la fin des années 1980 : l'une, d'inspiration salafiste, représentée par le Front islamique du Salut (FIS), l'autre, d'inspiration fériste, représentée par le Mouvement de la Société pour la Paix (MSP). Apparus sur la scène politique après la libéralisation du régime en 1988, mais actifs au sein de la société algérienne depuis plus longtemps, ils sont concurrents et ont suivi des trajectoires politiques différentes. La montée en puissance du FIS est l'une des causes directes de la guerre civile des années 1990, durant laquelle une partie des salafistes a basculé dans la violence. Le MSP a au contraire fait le choix de la légalité et a progressivement été incorporé au système politique.

- **Sources internes et externes d'un double islamisme**

  Au sortir de l'indépendance, sous les présidences de Ben Bella puis de Boumediène (de 1962 à 1978), l'Algérie est un pays socialiste et arabe avant d'être un pays musulman, sur le modèle de l'Égypte de Nasser. Un mouvement de libéralisation économique et politique intervient cependant après 1979, sous Bendjedid. Cette ouverture facilite l'expansion des mouvements islamistes dans la société : interdits d'existence politique en raison du système de parti unique dominé par le Front de Libération nationale (FLN), ils se développent sous la forme d'associations et d'activités de prédication. Deux pôles aux sources multiples se distinguent.

  Le premier pôle peut être qualifié de salafiste, même si ses influences sont en réalité plus diverses. Ces courants, très présents au sein des universités algériennes dans les années 1980, sont à

[91] Ancien Président des jeunes mulsulmanes de France.
[92] EL-AIAOUI Soraya, Les réseaux du livre islamique, Parcours parisiens, mars 2006.
[93] DUBOIS Christophe, « Le patron de Mecca Cola au tribunal », *Le Parisien,* 27 mai 2004.

l'origine du Front islamique du Salut en 1989. Il est l'héritier, entre autres, de l'Association des oulémas musulmans d'Algérie (AUA), fondée par Ben Badis en 1931. Influencée par le réformisme de l'Égyptien Mohammed Abduh, et plus globalement par le mouvement de la *salafiyya*, l'AUA met en avant l'identité islamique de l'Algérie pour lutter contre l'influence occidentale sans pour autant chercher la confrontation avec la France, puissance coloniale. Abbassi Madani se situe dans la lignée de cet héritage, et dans celle du penseur Malek Bennabi (mort en 1973), pour qui la faiblesse des États musulmans, et plus particulièrement de l'Algérie, trouve ses racines dans la corruption morale et l'abandon des valeurs islamiques véritables. Abbassi Madani fonde en 1989 le FIS avec Ali Benhadj, prédicateur influencé par le salafisme. Il s'agit d'un salafisme au caractère avant tout autochtone, plutôt qu'un salafisme inspiré par le wahhabisme saoudien.

La tendance fériste algérienne apparaît après l'indépendance de l'Algérie, lorsque deux étudiants inspirés par les Frères musulmans égyptiens, Mahfoud Nahnas et Mohammed Bouslimani, fondent le mouvement, dit « des unificateurs ». Celui-ci souhaite mettre en avant l'identité arabe et musulmane du pays, et s'oppose au gouvernement de Ben Bella, d'inspiration socialiste. Le mouvement recrute essentiellement parmi les étudiants issus de familles paysannes. L'ambiguïté des Frères musulmans face au pouvoir en place et sur la question des moyens utilisés pour le contester se retrouve en Algérie. Le mouvement fériste se transforme dans les années 1970 en organisation clandestine, responsable de plusieurs sabotages et actes de violence. Ses deux *leaders* sont arrêtés, et emprisonnés de 1976 à 1980 sous la présidence de Boumédiène[94].

- **L'entrée en politique**

L'islam politique, avant tout le Front islamique du Salut, fait partie des principaux bénéficiaires de la démocratisation contrainte du régime après la violente répression des manifestations de 1988. Le régime algérien est obligé de mettre fin au système du parti unique. Mais l'important succès électoral du FIS se heurte rapidement à l'opposition de l'armée et du FLN. De cette opposition entre les islamistes et ceux qui s'effrayent de leur montée en puissance naît la guerre civile algérienne.

Comme dans les autres pays du monde arabe au même moment, les mouvements islamistes se transforment en partis politiques à la fin des années 1980 en Algérie. C'est l'aboutissement d'un processus de politisation de ces courants. Dans les années 1980, à l'image de ce qui se passe en Égypte, le pouvoir constate l'essoufflement du nationalisme qu'il porte depuis l'Indépendance, ainsi que la réislamisation de la société algérienne. Alors que la religion redevient une question politique, les courants islamistes apparaissent progressivement comme les principaux opposants au régime, qui modifie en réponse son discours et devient plus conservateur. Ce tournant explique par exemple l'adoption d'un nouveau code personnel inspiré de la loi islamique[95]. L'affaiblissement du FLN et de la référence purement nationaliste éclate au grand jour avec les manifestations de 1988, après lesquelles le multipartisme est instauré. Dans la foulée, le Front islamique du Salut est créé en 1989. Son succès électoral est rapide : il sort vainqueur des élections municipales de 1990. Suivant son modèle, le courant fériste crée également en 1990 un parti politique, le Mouvement de la Société islamique (Hamas, depuis devenu le Mouvement de la Société pour la Paix, MSP).

[94] BARKA Zine Mohamed, « The causes of radicalisation in Algeria », in JOFFE George (dir.), *Islamist radicalisation in North Africa, Politics and process,* New York, Routledge, 2012

[95] JOFFE George, « Trajectories of radicalisation, Algeria 1989-1999 », in JOFFE George, *Islamist Radicalisation in North Africa, Politics and Process,* New York, Routledge, 2012

- **La réaction de l'État et la radicalisation salafiste**
  Cette montée en puissance des islamistes effraie l'armée. En 1991, Abbassi Madani et Ali Benhadj sont emprisonnés dans un contexte d'inflation des violences dans lequel le FIS est impliqué. Le premier tour des élections législatives, prévu en juin 1991, est repoussé en décembre. Lorsque le FIS arrive en tête de ces élections, l'armée décide d'annuler le second tour ; le parti est interdit. Ces décisions servent de catalyseur aux tensions politiques et déstabilisent le pays. Le FIS, et avec lui le salafisme politique, se fragmentent et sont écartés du pouvoir au profit de mouvements violents. Pendant la « décennie noire », le salafisme révolutionnaire et le régime, représenté par les militaires, s'affrontent dans une violente guerre civile. La branche armée du FIS, l'Armée islamique du Salut (AIS), choisit la voie de l'affrontement ; une frange encore plus radicale s'en détache et est l'origine de la formation, en 1992, du Groupe islamique armé (GIA) qui puise également ses racines dans différents groupes salafistes armés des années 1980 et dans le renfort des vétérans du djihad afghan. Le GIA se lance à partir de 1993 dans une guerre totale contre le régime et l'armée, faite d'attentats et d'assassinats d'intellectuels puis d'étrangers[96]. Le cycle de violence s'accentue, et se double d'une concurrence entre le GIA et l'AIS. Après 1995 et les attentats du GIA en France, le FIS et l'AIS modèrent la lutte et cherchent à se rapprocher du pouvoir algérien, tandis que le GIA se radicalise davantage et perd la majorité de ses soutiens.

- **Les Frères musulmans profitent de la radicalisation du salafisme**
  La radicalisation du salafisme profite au parti des Frères musulmans, qui n'ont pas été interdits et restent légalistes. Dans le contexte de guerre civile, leur ligne conservatrice et modérée leur permet de cumuler de bons résultats électoraux, notamment auprès des fonctionnaires. Leur parti, initialement marginal, devient un potentiel parti de coalition, tantôt proche du gouvernement, tantôt dans l'opposition. À ce titre, ils constituent un garant islamique pour le pouvoir et plus largement pour le jeu électoral, dont le FIS est désormais absent. Mahfoud Nahnas, chef de file des Frères, forge le concept de « chourocratie », association de charia et de démocratie. En 1995, il finit deuxième (25 % des voix) à l'élection présidentielle derrière Liamine Zeroual, candidat nationaliste. Les élections législatives de 1997, à l'occasion desquelles le Mouvement de la société islamique (Hamas) devient le Mouvement de la Société pour la Paix (MSP), lui permettent d'obtenir soixante et onze sièges. Une coalition avec le Rassemblement national démocratique (issu d'une scission du FLN) lui permet d'obtenir sept postes ministériels. En 1999, il soutient la candidature d'Abdelaziz Bouteflika durant l'élection présidentielle[97].

  Cette proximité avec le pouvoir déplaît cependant à son électorat. Le MSP perd la moitié de ses sièges aux élections législatives de 2002. Depuis la mort de son dirigeant historique, Nahnas, en 2003, le MSP fait face à des scissions successives et ne parvient pas à retrouver ses résultats électoraux des années 1990. En 2012, le successeur de Nahnas, Aboudjarra Soltani, monte une coalition électorale avec d'autres partis islamistes (l'Alliance de l'Algérie verte), dont le parti fériste Ennahda, dirigé par Abdallah Djaballah. La coalition ne remporte que 5 % des voix, mais constitue la première force d'opposition face à l'alliance du FLN et du RDN. Le nouveau président du MSP depuis 2013, Abderrazak Mokri, fait le choix de la rupture pour tenter de relancer le parti qui ne forme plus de coalitions gouvernementales, et prend ses distances avec l'héritage fériste.

[96] KEPEL Gilles, *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme,* Paris, Gallimard, 2000.
[97] SAHRAOUI-KOUDIL Shahinèz, « Algérie : le MSP se rebelle », in PUCHOT Pierre (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir,* Paris, Galaade, 2015.

Au Maroc : le choix du palais

Le Parti islamiste de la Justice et du Développement (PJD), au pouvoir au Maroc depuis novembre 2011, est considéré par les analystes comme étant la branche marocaine des Frères musulmans. Si cette analyse est en partie juste, il faut également souligner les spécificités des Frères marocains, notamment le caractère ténu des liens qu'ils entretiennent avec les Frères d'autres pays, leur indépendance totale vis-à-vis de la centrale égyptienne et leur rapport particulier au pouvoir dans un contexte monarchique où le roi, ou plutôt le palais, est le garant de la pérennité de l'État marocain.

Cette situation est la conséquence des choix politiques pris au lendemain de l'indépendance : la monarchie, en s'alliant avec les forces politiques issues du Mouvement national (mouvement pour l'indépendance) favorables à une monarchie constitutionnelle, recourt dès les débuts des années 1960 à la référence religieuse pour asseoir sa légitimité et prévenir une trop grande assise idéologique des mouvements de gauche. Les oulémas du palais ont alors la difficile mission de définir un islam national et officiel suffisamment conservateur pour que le caractère islamique ne soit pas remis en cause, tout en préservant – en le tolérant – les formes diverses de l'islam populaire marocain[98]. Ces contradictions ont ressurgi une décennie plus tard avec l'apparition de mouvements islamistes ouvertement hostiles au palais, inspirés par des idées fréristes tout en conservant une indépendance organisationnelle et idéologique. D'un côté la *Chabiba Islamiya* qui prônait l'action violente, et dont sont issus de nombreux cadres actuels du PJD, de l'autre le mouvement *al-Adl wal Ihsan*, qui n'a pas connu la phase d'institutionnalisation de son frère ennemi. Il est par conséquent toujours interdit par les autorités marocaines. Système somme toute assez pragmatique, la monarchie marocaine a pour stratégie de long terme l'institutionnalisation des mouvements politiques qui lui sont hostiles, pour peu qu'ils acceptent les fondements du régime marocain, que sont la monarchie, la sacralité du roi et la marocanité du Sahara (intégré après 1975).

- **Au lendemain de l'indépendance, la monarchie fait sienne le référentiel islamique**
  Contrairement à certains pays arabes comme l'Egypte ou la Syrie où les mouvements fréristes s'organisent dès les années 1930 et 1940, le Maroc n'a pas de parti fériste historique portant la contestation contre le pouvoir et la revendication d'un État islamique. Au Maroc, le référentiel islamique (plutôt qu'islamiste) est intégré à l'État au lendemain de l'indépendance en 1956, et surtout dans les années 1960. Deux dynamiques expliquent cette particularité marocaine. Tout d'abord, les pères de l'indépendance marocaine ont intégré l'islam comme facteur religieux dans les discours nationalistes visant à mobiliser les masses contre la colonisation du pays par la France. Allal al-Fassi, comme de nombreuses figures emblématiques de la lutte pour l'indépendance, était autant imprégné des idées nationalistes panarabes que des idées fréristes d'al-Banna ou de Qutb, qu'il aida à propager au Maroc. Le second levier qui a facilité l'installation de l'islam dans le paysage politique marocain est la monarchie : en se déclarant commandeur des croyants *(amir al-mu'minin),* le roi du Maroc a doté la monarchie d'une légitimité religieuse à même de souder la nation autour d'un islam territorialisé de rite malékite fortement teinté de soufisme, et contrôlé par les oulémas du palais.

[98] TOZY Mohamed, « L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation », *Revue internationale de politique comparée,* vol. 16, 2009, p.63-81

S'il n'existe pas de liens organisationnels entre les mouvements marocains inspirés par Qutb et la confrérie dont le bureau central est situé en Egypte, il y a toujours eu d'importants liens personnels entre les militants du Levant et du Couchant, qu'ils soient en marge du pouvoir marocain ou au contraire en son centre. Allal al-Fassi, qui a connu dans les années 1940 l'exil en Egypte en raison de ses positions indépendantistes, était un admirateur de Hassan al-Banna pour son combat pour l'indépendance de l'Egypte. En retour, les Frères ont soutenu la cause marocaine : le 10 février 1948, Hassan al-Banna écrit une lettre au ministre espagnol chargé des affaires égyptiennes contestant la politique coloniale espagnole au Maroc et affirmant le soutien des Frères musulmans à la cause de l'indépendance marocaine. Bien qu'il ait réédité le livre de Qutb *Signes de piste* au Maroc et plaidé la cause de ce dernier auprès de Nasser, Allal al-Fassi n'en demeure pas moins une personnalité politique centrale au lendemain de l'indépendance (fondateur du parti nationaliste, l'Istiqlal), ainsi qu'un fidèle et un proche du roi Mohamed V. Cette position reflète la forte adaptabilité des idées fréristes selon les contextes. Opposés à la monarchie dans certaines situations, comme en Egypte, les Frères peuvent également travailler en osmose avec les monarchies jordaniennes ou saoudiennes parce que fortement conservatrices et attachées à l'islam comme socle du pouvoir et de la société. Sur une trajectoire différente, les idées des Frères ont fait corps avec un nationalisme marocain auquel la monarchie a tenté de s'adosser dans le cadre de la lutte pour l'indépendance.

En raison de la guerre froide et de l'alignement du Maroc sur le bloc occidental – les États-Unis, mais également l'Arabie saoudite – Hassan II (roi de 1961 à 1999) a favorisé dans les années 1960 l'installation de différents courants islamistes exogènes à l'islam marocain pour contrer le nassérisme et l'influence des groupes de gauche. L'islam politique ou fondamentaliste n'était alors pas considéré comme une menace par un pouvoir fortement conservateur qui se voulait (et se veut toujours aujourd'hui) islamique. Dans cette perspective, le groupe de prédication Tabligh, d'origine indo-pakistanaise, s'est installé dans le royaume chérifien en 1964, et l'action de Taqi al-din al-Hilali (1893-1987) a été encouragée par les autorités. Ce dernier, qui a enseigné à l'Université islamique de Médine, aurait permis le développement du salafisme wahhabite au Maroc en effectuant notamment des travaux sur le Coran suspectés d'être porteurs d'une interprétation wahhabite. Les ouvrages de Hilali, qui percevait un salaire de l'Arabie saoudite, sont cités par les militants marocains de l'islam politique ou du salafisme, comme Mohamed Fizazi et Mohamed Maghraoui. Afin de canaliser et de contrôler ce champ islamiste marocain en pleine effervescence, un proche du pouvoir, Abdelkrim al-Khatib, crée en 1967 le Mouvement populaire démocratique constitutionnel comme un réceptacle institutionnel pour les islamistes.

Deux autres phénomènes consolident la présence des référentiels islamistes et salafistes dans l'espace public institutionnalisé marocain : tout d'abord l'ouverture du front de la prédication sous la pression de l'Arabie saoudite et de l'Egypte avec la création en 1971 d'une maison du Coran *(Dar al-Koran)* à Marrakech. Ce mouvement s'accompagne de la création en 1976 de l'*Association de la da'wa pour le Coran et la sunna* par le cheikh Mohammed Maghraoui, proche des Saoudiens. En 2001, son réseau gère une centaine d'écoles réparties dans une trentaine de villes marocaines. Le second phénomène est la politique d'arabisation lancée par l'Istiqlal dans les années 70 avec le soutien tacite du roi, qui attire dans le pays des enseignants et lettrés fréristes fuyant la répression baathiste ou envoyés par l'Arabie saoudite.

Il existe alors des liens forts entre les monarchies marocaine et saoudienne, cette dernière fournissant des bourses d'études aux Marocains qui, de retour au pays, vont enseigner dans les Dar al-Islam, également financées par les Saoudiens sous l'oeil bienveillant de Hassan II. Le salafisme autochtone marocain, qui se caractérise dans les années 1960 par une lecture littérale des textes avec un référentiel proche du hanbalisme, change de dimension avec l'influence du wahhabisme portée par les ambitions de l'Arabie saoudite. C'est ainsi qu'une partie de la scène salafiste marocaine commence à tendre vers le wahhabisme dans les années 1970, avec l'internationalisation des idées et des réseaux.

- **Un double islamisme hors de l'islam officiel : la Chabiba Islamiya et le mouvement de Yacine**
  La diffusion des idées fréristes et wahhabites, parce qu'elle se fait avec le soutien tacite du palais, participe à la création d'un climat de prégnance du référentiel islamique visant à empêcher la pénétration des idées marxistes dans la société. Dans la continuité de ce mouvement de propagation des idées islamistes sous l'étroite surveillance du palais, deux mouvements contestataires apparaissent.

  1 - La *Chabiba Islamiya* (jeunesse islamique), mouvement islamiste violent fondé en 1969 par Abdelkrim Moutii, qui reçut probablement un soutien initial de la part des autorités pour contenir les mouvements de gauche[99]. L'alliance tacite entre le pouvoir et le mouvement cesse en 1975 lorsque des membres de la Chabiba assassinent un opposant de gauche, sans que les commanditaires de ce crime n'aient jamais été découverts. La figure emblématique du PJD et ancien Premier ministre, Abdelilah Benkirane, est issue de ce mouvement. Abdellilah Benkirane, comme d'autres islamistes marocains, a noué des liens personnels avec des *leaders* fréristes comme Rached Ghannouchi, président d'Ennahda, parti fériste tunisien.

  2 - La seconde conséquence inattendue de la politique d'islamisation est l'envoi d'une lettre au roi en 1973 par Abdessalam Yacine (1928-2012) demandant l'instauration d'un État islamique. Cet événement, qui eut un fort retentissement dans le royaume chérifien conduit Yacine en prison jusqu'en 1979. Issu de la confrérie soufie Boutchichiya, Yacine est fortement inspiré par les écrits d'al-Banna et de Qutb[100]. Mêlant salafisme, soufisme, khomeinisme et idéaux fréristes, il crée en 1974 un mouvement qui prend le nom d'*Al-Adl wal Ihsane* en 1987. L'objectif du mouvement est l'islamisation de la société par les points d'entrée que sont les associations étudiantes, le secteur de l'enseignement et celui de la santé. Cette contestation non armée prône l'instauration d'un régime islamique (longtemps voulu républicain) et ne reconnaît pas le titre de commandeur des croyants à Hassan II, ce qui explique la répression qui s'abattit sur le mouvement. Devenant un mouvement de masse dans les années 80-90 grâce au travail de terrain, *Al-Adl wal Ihsane* a participé à la diffusion des écrits de Qutb auprès des masses militantes marocaines, sans faire partie de la société des Frères musulmans pour autant.

- **La création du PJD : l'institutionnalisation du frérisme marocain**
  C'est dans cet environnement favorable aux idées islamistes qu'Abdelillah Benkirane, qui avait adhéré un temps à la *Chabiba Islamiya*, alors mouvement clandestin, décide de créer en 1982 l'association de la Jamaa Islamiya (la Société islamique), dans le but de porter les revendications de

[99] LINN Rachel, « Morocco's radicalised political movements », JOFFE George, *Islamist Radicalisation in North Africa, op. cit.*
[100] BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud,* Paris, Karthala, 1988

l'islamisme par des moyens clandestins mais non violents[101]. Après la première vague d'arrestations en 1984, l'organisation réfute l'action clandestine et choisit d'inscrire son activité dans le champ de la lutte politique. Il s'agit alors du deuxième mouvement islamiste marocain non violent après le mouvement de Yacine.

La *Jamaa Islamiya* et le mouvement de Yacine, tous deux apparus tardivement comparativement aux autres pays arabes, incarnent à partir des années 1980 la scène politique islamiste marocaine. L'organisation d'Abdelillah Benkirane, qui change de nom en 1992 pour devenir *al-Islah wa al-Tawhid* (MUR, Mouvement pour l'Unicité et la Réforme) a œuvré comme le mouvement de Yacine à l'islamisation des masses en développant une forte activité militante et sociale dans les quartiers populaires : cours d'alphabétisation pour les femmes, prêts et dons pour l'organisation de mariages ou la construction d'une maison, prise en charge de la jeunesse en organisant diverses activités éducatives ou sportives. En occupant l'espace laissé vacant par des institutions étatiques déficientes, le MUR devint rapidement un mouvement de masse.

Il faut cependant attendre la fin des années 1990 pour que le mouvement d'Abdelilah Benkirane soit autorisé par les autorités à participer légalement à la vie politique. En 1996, le MUR fusionne avec le MPDC, « parti islamiste » proche du palais, pour donner naissance au PJD. Profitant de l'espace de l'opposition laissé vacant par la participation de la gauche marocaine au gouvernement après 1997, la tendance fériste de l'islamisme est intégrée à la stratégie du palais qui vise la cooptation des mouvements d'opposition. Pour le pouvoir, l'enjeu est d'intégrer les mouvements d'opposition au jeu politique afin de désamorcer leur potentielle capacité de déstabilisation : ils deviennent plus faciles à contrôler. L'alliance entre le MPDC et le MUR, avec la bénédiction du pouvoir royal, parachève le premier volet de la notabilisation et de la normalisation du mouvement de Benkirane, qui affiche dès lors son légalisme, son attachement au système monarchique et la reconnaissance du roi comme commandeur des croyants.

Le projet politique du PJD, tel qu'il est défini dans ses statuts en 1997, consistait en « l'instauration de la religion au niveau de l'individu, l'instauration de la religion au niveau de la famille, l'instauration de la religion au niveau de la société, l'instauration de la religion au niveau de l'État, l'instauration de la religion au niveau de la Oumma, la contribution à l'unification de la Oumma islamique »[102]. Très proche, jusque dans la sémantique, du projet fériste comme il avait été énoncé par al-Banna dans les années 1930, le PJD n'en reste pas moins inscrit dans ce qui semble être une spécificité marocaine. Se considérant comme le pendant islamique des partis chrétiens-démocrates européens, résolument libéral d'un point de vue économique, le PJD prend dans les années 2000 pour modèle l'AKP turc (dont il partage le nom) afin d'apparaître comme un parti centriste modéré à même d'attirer le vote populaire.

L'arrivée au pouvoir de Mohamed VI en 1999 qui consacra l'ouverture politique initiée par son père installe durablement le PJD dans le paysage politique marocain. Refusant de participer à des coalitions gouvernementales sans pour autant critiquer le roi, le parti de Benkirane a été représenté au parlement marocain durant toutes les années 2000. Bien qu'arrivé en tête lors des élections

[101] TOZY Mohamed, « L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation », *op. cit.*
[102] SENIGUER Haoues, « Maroc : le coût politique d'une intégration sous contraintes », in PUCHOT Pierre, *Les Frères musulmans et le pouvoir, op. cit.*

législatives de 2007 avec 10,9 % des voix, il faut attendre les Printemps arabes et la réforme constitutionnelle de 2011 pour que le parti prenne les rênes du gouvernement.

- ***Al-Adl wa al-Ihsan*, un mouvement resté en marge qui cherche à occuper l'espace public**
  Parallèlement à ce mouvement d'institutionnalisation de l'une des formes de l'islam politique, l'association *al-Adl wa al-Ihsan,* tolérée, mais à qui la participation politique a été refusée par les autorités en raison de ses positions ambiguës voire hostiles vis-à-vis de la monarchie, tente dès 1999 d'exister sur la scène politique marocaine pour profiter du créneau de l'opposition désormais laissé libre par la gauche. Nouant en 2003 des alliances de circonstances avec le PJD ou de petits partis de gauche pour peser dans le débat public, la confrérie reste tiraillée entre une base militante attachée à la tradition apolitique des confréries et les militants sur le terrain pressés de recueillir les dividendes politiques de l'après-1997. Ces alliances de circonstance ne résistent pas aux Printemps arabes, au cours desquels la confrérie de Yacine et le parti de A. Benkirane adoptent des positions antagonistes, faisant *in fine* le jeu du palais.

3. Les Printemps arabes : l'épreuve du pouvoir pour les Frères musulmans

Les Printemps arabes constituent une nouvelle étape de l'histoire des Frères musulmans et de l'islam politique au Moyen-Orient, y compris en Égypte, la maison-mère. Au même moment, à la suite de processus révolutionnaires qu'ils n'ont pas initiés, les Frères musulmans accèdent au pouvoir en Égypte, en Tunisie et au Maroc, par la voie des urnes. En 2011 et 2012, les partis fréristes arrivent en tête des élections législatives dans leur pays respectif, avec 47 % des voix pour les PLJ en Égypte, 37 % pour Ennahda en Tunisie, et 27 % pour le PJD au Maroc[103]. Ce succès est le résultat de décennies de travail de fond auprès des sociétés et d'une modération du discours pour l'adapter au contexte démocratique.

Une fois au pouvoir, les Frères sont cependant confrontés à la réalité de la gestion d'un pays et échouent à faire leurs preuves. Bien plus, ils ont, en Égypte et en Tunisie, rapidement perdu le pouvoir, soit par la voie des armes et de la pression populaire, soit sous le coup de la pression politique et des urnes. Pire, l'accession au pouvoir dans certains pays a constitué, à l'échelle du monde arabe, une remise en cause de la place des Frères musulmans au sein des États. Depuis les révolutions arabes, les Frères ont été interdits dans plusieurs pays du Golfe, dont l'Arabie saoudite, et sont depuis 2013 considérés comme une organisation terroriste en Égypte, pays où ils ont pris naissance. Comme l'écrit Anne-Clémentine Larroque, si « gagner le pouvoir leur a pris des décennies, apprendre à le conserver en prendra tout autant ».

Enfin, les Frères musulmans ne sont plus les seuls à mobiliser les populations à travers la référence religieuse. De plus en plus, ils sont concurrencés par le salafisme venu d'Arabie saoudite. Concurrence qui se joue sur le plan social, mais aussi depuis peu, sur le plan politique.

Il n'est pas impossible que les Frères retirent de ces brèves expériences du pouvoir l'idée que le compromis trouvé pendant des décennies avec les États autoritaires du monde arabe – que l'on pourrait résumer de manière lapidaire par « à vous la politique, à nous la société » – était finalement acceptable.

[103] LARROQUE Anne-Clémentine, *L'Islamisme au pouvoir, Tunisie, Égypte, Maroc* (2011-2017), Paris, PUF, 2018.

3.1. Splendeur et misère des Frères musulmans en Égypte

La révolution au profit des Frères

- **Récupérer le processus révolutionnaire**
  Bien que soutenant le mouvement révolutionnaire qui commence le 25 janvier 2011, les Frères musulmans, par crainte de coaliser contre eux les derniers soutiens du président Moubarak et de servir de repoussoir islamiste, appellent à manifester sans chercher à être sur le devant de la scène. Dans un second temps, ils se rallient pleinement et s'impliquent davantage dans la transition dont ils sont, avec les militaires et après la démission de Hosni Moubarak le 11 février, acteurs de premier plan. Une semaine après, Youssef al-Qaradawi prêche place Tahrir[104]. Dès la fin du mois, l'un des ministres du gouvernement de transition est issu des rangs des Frères musulmans, ce qui n'était pas arrivé depuis 1954 et les premières répressions nassériennes. La confrérie entend utiliser la révolution à son avantage. Pourtant, les Frères doivent composer avec la puissance de l'armée, qui souhaite une transformation *a minima* du régime. Lorsque le Conseil supérieur des forces armées suspend la Constitution et appelle à un référendum pour valider un nouveau texte, la confrérie choisit de polariser les débats sur la nouvelle Constitution, qu'ils résument par « pour ou contre la charia », c'est-à-dire pour ou contre le maintien du deuxième article qui fait de la charia le fondement principal de la législation du pays.

- **La transformation réussie en parti politique**
  Contrainte à une semi-clandestinité sous Moubarak, même si elle a pu présenter avec succès des candidats indépendants en 2000 et 2005, la confrérie doit après la révolution parachever son intégration au jeu politique[105]. Pour ce faire, elle se dote en avril 2011 d'un parti politique, le Parti de la Liberté et de la Justice. La réussite de sa campagne électorale tient à la mobilisation des réseaux bâtis par la confrérie au sein de la société depuis des décennies, mais également à l'appui technique et financier de deux puissances étrangères, la Turquie gouvernée par un parti Frère (l'AKP) depuis 2002, et le Qatar qui choisit au moment des Printemps arabes de financer l'islam politique au Moyen-Orient. Sur les conseils de l'AKP, le PLJ mobilise pour sa campagne la jeunesse et les femmes. Son programme, qui manque de clarté, se résume avant tout au projet général de la confrérie, la constitution d'une société véritablement musulmane, et la protection de l'article 2 de la Constitution.

- **L'accession au pouvoir malgré les obstacles**
  Les premières élections législatives puis l'élection présidentielle qui suivent la Révolution portent les Frères musulmans au pouvoir, et révèlent le très fort potentiel mobilisateur de la religion, dans un pays de plus de quatre-vingt-dix millions d'habitants où 80 % de la population considère que la charia doit être le fondement de la loi[106]. Aux élections législatives de décembre 2011 – janvier 2012, les Frères musulmans du PLJ remportent 47 % des sièges (38 % des voix), et le parti salafiste al-Nour, arrivé en deuxième position, 23 % des sièges. Mais les Frères rencontrent début 2012 l'opposition de l'armée, et font face à la « guérilla institutionnelle des magistrats »

[104] ENNASRI Nabil, *op. cit.*
[105] VANNETZEL Marie, « A l'épreuve du passage à la légalité », in ROUGIER Bernard, LACROIX Stéphane (dir.), L'Égypte en révolutions, Paris, PUF, 2015
[106] LARROQUE Anne-Clémentine, *L'Islamisme au pouvoir, op. cit.*

et plus globalement de l'« État profond », hérité de l'ancien régime[107]. Peu après les élections parlementaires, le Conseil suprême des forces armées dissout le Parlement et s'arroge le pouvoir législatif. Dans le même temps, le PLJ peine à présenter un candidat aux élections présidentielles. Son premier candidat, Khairat al-Shater, l'homme fort de la confrérie, est empêché de se présenter par le Conseil suprême des forces armées. Cet ingénieur et homme d'affaire est membre des Frères depuis les années 1970, mais s'est exilé en Arabie saoudite puis en Europe après 1981 ; il est ensuite revenu en Égypte et a plusieurs fois été emprisonné sous Hosni Moubarak, incarcérations qui justifient pour les militaires le rejet de sa candidature. Mohammed Morsi est finalement proposé comme candidat par le PLJ. Après avoir obtenu 25 % des voix au premier tour, chiffre qui correspond à la base sociologique réelle des Frères en Égypte[108], il emporte le second avec 52 % des voix, face à Ahmad Chafik, militaire et ancien ministre de Hosni Moubarak[109].

Mohammed Morsi
Né en 1951

- Né dans une famille pauvre du delta, Mohammed Morsi suit une formation d'ingénieur qu'il complète aux États-Unis, où il est approché par les Frères, et entre dans la confrérie. À une date indéterminée, à la fin des années 1990 ou au début des années 2000, il entre au Bureau de la Guidance.
- Élu député dès 2000, mais non réélu en 2005, il occupe avant la révolution un rôle de second plan, mais est chargé de l'organisation des campagnes électorales. Il est temporairement emprisonné dans les derniers jours du régime de Moubarak. Lorsque al-Shater est contraint de se retirer de la course à l'élection présidentielle, il devient le candidat du PLJ, mais souffre d'un déficit de légitimité, est accusé d'être sous la coupe des dirigeants de la confrérie.
- Si les premiers mois de son mandat (juin-décembre 2012) sont relativement modérés, la violente gestion de la manifestation contre son gouvernement en décembre 2012 le fragilise et l'incite à se recentrer sur la confrérie, et à perdre progressivement ses autres soutiens, dont son ministre de la Défense, Abd el-Fattah al-Sissi, qui mène finalement le coup d'État qui le renverse le 3 juillet 2013[110].

Les Frères musulmans au pouvoir : une marge de manœuvre limitée

- **Un pouvoir double : la confrérie et le parti**

  Le mouvement est organisé en deux volets, d'un côté la structure confrérique *(tanzim)*, de l'autre le parti politique, le gouvernement et les députés. Globalement, il s'agit de deux volets à part entière, dont les liens sont évidemment étroits, mais dont les acteurs ont des profils différents. Les personnalités haut-placées dans le *tanzim*, Mohammed Badie, Khairat al-Shater ou Mahmoud Ezzat, n'occupent pas de fonction officielle, et ceux qui sont élus, à commencer par le président Morsi, sortent du Bureau de la Guidance, s'ils en faisaient partie. Les députés du PLJ, nés dans les années

[107] ROUGIER Bernard, LACROIX Stéphane (dir.), *L'Égypte en Révolutions,* Paris, PUF, 2015.
[108] *Ibid.*
[109] COLLOMBIER Virginie, « Égypte : les Frères musulmans et la bataille pour le pouvoir », Politique étrangère, 2012, p. 615-628
[110] VANNETZEL Marie, « Mohammed Morsi », in ROUGIER Bernard, LACROIX Stéphane (dir.), *op. cit.*

1950 et 1960, sont des membres de longue date de la confrérie : exerçant souvent des professions scientifiques, ils ont pour la plupart été plusieurs fois arrêtés sous Moubarak, certains sous Sadate, pour leur appartenance aux Frères musulmans, et les plus importants d'entre eux font partie des Frères élus, comme candidats indépendants, dès 2000 et 2005 ; leur expérience politique sert de repère au PLJ après 2011[111]. Désormais au pouvoir après un long travail d'influence par le bas, les Frères peuvent à présent tenter une transformation de la société par le haut. Par les nominations, mais aussi les licenciements, la confrérie peut plus aisément qu'auparavant se positionner dans les institutions, notamment religieuses. Si les soufis, considérés comme des soutiens du précédent pouvoir, sont écartés, des places sont réservées aux alliés salafistes ; le ministère des Waqf revient ainsi à un salafiste proche des Frères. Enfin, les ministres de Morsi issus de la confrérie sont en général des membres récents, plus jeunes, et experts dans le domaine dont ils ont la charge.

Double structure de pouvoir des Frères musulmans égyptiens

Confrérie des Frères musulmans	Parti de la Liberté et de la Justice
Guide suprême **Mohammed Badie :** né en 1943 ; vétérinaire ; arrêté en 1965 et 1998 ; membre du bureau de la guidance depuis 1998 ; guide suprême depuis 2010	**Président de la République** **Mohammed Morsi :** né en 1951 ; ingénieur ; études aux États-Unis ; élu député en 2000 ; *leader* de la branche politique depuis 2005
First deputy supreme guide (vice-guide) **Khairat al-Shater :** né en 1950 ; ingénieur et homme d'affaires ; membre du bureau de la guidance depuis 1995 ; emprisonné de 1995 à 2000 ; ancien second deputy du guide Mahdi Akef. Vrai homme fort de la confrérie ; n'a pu se présenter à l'élection présidentielle de 2012	**Gouvernement** **Tareq Wafiq :** ministre du logement, urbaniste **Saleh Abdel Maqsoud :** ministre de l'information, journaliste **Khaled al-Azhari :** ministre du travail **Mustafa Mosaad :** ministre de l'éducation, professeur **Ossama Yassin :** ministre de la jeunesse, médecin **Essam al-Haddad :** directeur de cabinet du président ; médecin et homme d'affaires ; fondateur d'Islamic Relief Worldwide ; membre du Bureau de la Guidance
Second deputy supreme guide (représentant actif) **Mahmoud Ezzat :** né en 1944 ; médecin ; emprisonné de 1965 à 1974, puis en 1995 et 2008 ; membre du Bureau de la Guidance depuis 1981 ; marié à la fille de Mahdi Akef	

[111] TRAGER Eric, KIRALY Katie, KLOSE Cooper, CALHOUN Eliot, « Who's who in Egypt's Muslim Brotherhood », The Washington Institute, septembre 2012.

Confrérie des Frères musulmans	Parti de la Liberté et de la Justice
Secrétaire général **Mahmoud Hussein :** né en 1947 ; ingénieur, formé aux États-Unis ; ancien président de la Muslim American Youth Association ; emprisonné de 1995 à 1998 **Mahmoud Ghozlan :** porte-parole de la confrérie ; agronome ; ancien secrétaire-général ; marié à la sœur de Khairat al-Shater	**Parlementaires (assemblée du peuple et conseil de la choura)** **Saad al-Katatni :** président de l'assemblée du peuple ; ancien membre du Bureau de la Guidance, biologiste **Hussein Ibrahim :** chef de la majorité à l'assemblée du peuple ; député en 2000 et 2005, agronome **Essam al-Erien :** député, conseiller de Morsi, député en 1987, physicien **Farid Ismail :** député, élu en 2005, pharmacien **Mohammed al-Beltagy :** député, élu en 2005, impliqué dans la « flottille de Gaza » en 2011, médecin **Saad al-Husseini :** député, ancien membre du Bureau de la Guidance, élu en 2005, ingénieur **Subhi Saleh :** député, élu en 2005, avocat **Saber Abouel Fotouh :** député, élu en 2005, homme d'affaires **Sayyed Ashar :** député, religieux **Akram al-Shaer :** député, élu en 2005, médecin

- **La rapide dérive autoritaire et la chute**

  Afin de rallier à lui les opposants à l'ancien régime, représenté par son adversaire à l'élection présidentielle, Ahmad Chafiq, Morsi promet dans l'entre-deux-tours un gouvernement consensuel[112]. Mais rapidement, Morsi et le PLJ utilisent les mécanismes autoritaires qui avaient cours sous le régime précédent, ce qui peut être expliqué par la résilience de l'ancien régime : « l'année de la présidence Morsi devait voir se dresser contre la confrérie un État égyptien hérité, dans ses structures comme dans son personnel, de l'ère Moubarak »[113]. Dans les premiers mois de son mandat, Mohammed Morsi tente de se concilier une partie de l'armée, et remplace en août 2012 le général Tantawi par Abd el-Fattah al-Sissi, ancien chef des renseignements militaires, au poste

[112] ROUGIER Bernard, LACROIX Stéphane (dir.), *op. cit.*
[113] *Ibid.*

de ministre de la Défense et de chef d'état-major des armées. Mais en novembre 2012, lorsque la Cour constitutionnelle menace de dissoudre l'assemblée constituante, Morsi promulgue une déclaration constitutionnelle qui donne à l'exécutif et à l'assemblée constituante une immunité juridique. Le texte permet au Président de « prendre toutes les mesures nécessaires afin de protéger la révolution », jusqu'à l'adoption d'une nouvelle Constitution. Celle-ci est adoptée par 64 % des votants un mois plus tard, dans un contexte troublé par de fortes manifestations contre le pouvoir. La nouvelle Constitution est « la plus islamisée de l'histoire de l'Égypte, avec des articles qui laissaient entrevoir la possibilité d'un contrôle de l'action parlementaire par un corps de docteurs de la loi de l'université d'al-Azhar »[114].

Dans les premiers mois de l'année 2013, l'opposition se renforce contre la confrérie. Le parti salafiste al-Nour, qui soutenait jusqu'ici le PLJ, bascule dans l'opposition parce qu'il craint une frérisation du ministère des Affaires religieuses, et à terme de perdre le contrôle de ses mosquées. Dans un contexte de dégradation économique et sécuritaire, les manifestations contre le gouvernement prennent de l'ampleur, jusqu'au moment où l'armée se range clairement dans le camp des opposants. Le 3 juillet 2013, Abd el-Fattah al-Sissi prononce la destitution de Mohammed Morsi.

L'islamisme sous al-Sissi : répression politique mais alliance sociale

Né en 1954, Abd el-Fattah al-Sissi est issu d'une famille de petits notables ruraux. Après des études à l'Académie militaire, il combat au Koweït en 1991, puis poursuit sa formation au Royaume-Uni, aux États-Unis, et à l'École de Guerre égyptienne[115]. En 2010, il est nommé directeur du renseignement militaire par Moubarak, puis fait partie du Conseil supérieur des forces armées convoqué par le maréchal Tantawi début 2011. Après sa nomination comme ministre de la Défense en août 2012, il soutient Morsi avant de se retourner contre lui et de le renverser en juillet 2013. En janvier 2014, une nouvelle Constitution est approuvée par 97 % du peuple ; trois mois après, peu après avoir été promu maréchal, al-Sissi est élu président avec 97 % des voix, score réitéré pour sa réélection en mars 2018.

- **Le retour en force d'un islam officiel**

  En même temps que la contre-révolution, al-Sissi a remis en place un régime militaire et un contrôle fort de la religion, similaire à celui qu'avait instauré Nasser, *via* deux instruments principaux, l'Université al-Azhar et le ministère des Waqf[116]. La religion est canalisée dans un discours officiel plus que limité, ce qui s'explique par la réislamisation de la société égyptienne depuis les années 1970, mais aussi par la piété personnelle du président al-Sissi. Le pouvoir égyptien actuel est conservateur, et la Constitution approuvée par le peuple égyptien en 2014 se place dans la continuité des Constitutions égyptiennes depuis Sadate : l'article 2 déclare que « l'islam est la religion de l'État et l'arabe sa langue officielle. Les principes de la charia islamique sont la source principale de la législation ».

  Le cheikh Ahmed al-Tayyeb a été nommé imam d'al-Azhar par Hosni Moubarak en 2010, après la mort du cheikh Mohammed Sayyid Tantawi, imam depuis 1996. Tous deux, avant d'occuper

[114] Ibid.
[115] ACLIMANDOS Tewfik « Abd al-Fattah al-Sissi », in ROUGIER Bernard, LACROIX Stéphane (dir.), *op. cit.*
[116] BROWN Nathan J., « Post-revolutionary Al-Azhar », The Carnegie Papers, septembre 2011.

ce poste, ont été grand mufti du pays, et al-Tayyeb a également été doyen de l'Université al-Azhar de 2003 à 2010. C'est un soutien du régime, à l'instar du parti salafiste al-Nour et du pape copte. Représentant d'un islam traditionnel et très conservateur, proche du soufisme, al-Tayyeb est cependant à la tête d'une institution divisée, et une importante partie des enseignants et des élèves est fortement salafisée.

Pour lutter contre les Frères musulmans, l'État a renforcé son emprise sur les canaux de diffusion de leur idéologie[117] : depuis 2014, le ministère des Waqfs a autorité sur les mosquées privées. Depuis 2013, douze mille prédicateurs ont été interdits de prêcher dans tout le pays, et dix-sept mille imams supplémentaires ont au contraire été recrutés. Pour prêcher, chaque imam doit posséder un permis fourni par le ministère, et doit donc avoir été formé dans des institutions reconnues, en premier lieu al-Azhar. Les chaînes de télévision islamistes, fréristes comme salafistes, sont également ciblées. En 2015, le gouvernement met en place, sous l'égide du ministre de Waqf Muhammad Mukhtar Gum'a (lui-même ancien azhari) un sermon généralisé, écrit par les fonctionnaires du ministère, pour toutes les mosquées ; lorsque Ahmad al-Tayyeb, rival du ministre, s'y est opposé, al-Sissi a finalement tranché en sa faveur.

Principaux attentats en Égypte depuis 2012

5 août 2012 : attaque contre des gardes-frontière égyptiens près d'Israël perpétrée par Ansar Beit al-Maqdis (groupe djihadiste égyptien lié à la Bande de Gaza, proche d'al-Qaeda), seize morts.

19 août 2013 : attaque contre des policiers près de la Bande de Gaza par Ansar Beit al-Maqdis, vingt-cinq morts.

24 décembre 2013 : attentat contre contre la Direction de la sécurité à Mansoura perpétré par Ansar Beit al-Maqdis, seize morts.

24 octobre 2014 : attaque de l'armée égyptienne dans le Sinaï par Ansar Beit al-Maqdis, trente-trois morts.

En novembre 2014, Ansar Beit al-Maqdis prête allégeance à l'organisation de l'État islamique et devient Wilayat Sinaï.

29 janvier 2015 : série d'attaques dans le Sinaï organisée par l'État islamique, trente morts.

31 octobre 2015 : l'EI revendique l'explosion du vol russe Metrojet au-dessus du Sinaï, deux cent vingt-quatre morts.

Janvier 2016 : Wilayat Sinaï revendique avoir tué 1 400 personnes dans le Sinaï.

11 décembre 2016 : attentat de l'EI contre des Coptes au Caire, trente morts.

Février 2017 : attentats contre des Coptes dans le Sinaï.

[117] BROWN Nathan J., GHANEM Mariam, « The Battle over Al-Azhar », Carnegie Middle East Center, 31 mars 2017.

9 avril 2017 : attentats perpétrés par l'EI à Alexandrie, Tanta et au Caire contre des Coptes, 70 morts.

24 novembre 2017 : attentat non revendiqué dans le nord du Sinaï contre une mosquée soufie, 305 morts.

- **Le retour à la clandestinité pour les Frères musulmans**
  Les Frères musulmans, dirigeants et partisans, sont les principales victimes de cette contre-révolution. À la mi-août 2013, des partisans du président déchu sont massacrés au Caire, sur la place Rabia, par la police égyptienne ; ce massacre, qui a fait plus de 600 morts selon les autorités et beaucoup plus selon la confrérie, est depuis devenu un souvenir fédérateur pour l'islam politique fériste. Peu de jours après, le Guide suprême de la confrérie, Mohammed Badie est arrêté et accusé d'incitation à la violence. Toutes les activités liées aux Frères sont par la suite interdites, et l'organisation est qualifiée en décembre 2013 de terroriste par l'Égypte. Les premiers procès, qui mettent en cause les Frères pour des attentats ou des violences commises sous la présidence de Mohammed Morsi, aboutissent dès 2014 à des condamnations à mort massives. Morsi est quant à lui, dans plusieurs affaires, condamné tantôt à mort, tantôt à de la prison, à l'instar de Khairat al-Shatar et de Mohammed Badie. A l'inverse, les condamnations de l'ancien président Hosni Moubarak sont progressivement levées. En tout, ce sont soixante mille partisans des Frères qui auraient été arrêtés depuis 2013, et deux mille membres de l'organisation exécutés, au nom de l'anti-terrorisme.

- **Le retour de la violence comme solution**
  Comme le remarque Marie Vannetzel, le contrecoup de l'accession au pouvoir puis de la répression brutale du mouvement c'est un risque d'implosion[118]. Les deux têtes du mouvement, le Guide suprême côté confrérie, l'ancien président côté politique, sont en prison. Ceux qui ont été épargnés par les arrestations ont le choix entre l'exil ou la clandestinité. Mohammed Hussein et Mahmoud Ghozlan sont ainsi en exil en Turquie, tandis que le Frère Mahmoud Ezzat, ancien vice-guide de Mohammed Badie, fait office de guide par intérim depuis l'arrestation de ce dernier. La confrérie se fragmente. Depuis 2014, deux Bureaux de la Guidance clandestins coexistent en Égypte : ils opposent une vieille-garde à une nouvelle génération, réunie autour de Mohammed Kamal, membre récent de la confrérie, mais que son opposition à la contre-révolution a révélé. Kamal reconnaît toujours l'autorité du Guide, mais conteste celle d'Ezzat, et se considère comme le vice-guide. La principale ligne de faille concerne l'attitude à adopter face au nouveau régime. Alors que les plus anciens restent sur la position le plus pacifique possible qui est traditionnellement la sienne, un Bureau de la Guidance concurrent considère que la violence est légitime face à un régime qui cherche à détruire la confrérie[119]. Cette position explique la recrudescence des attaques contre les forces de l'ordre égyptiennes depuis 2015. L'assassinat de Kamal par la police en 2016 n'a pas mis fin à cette partition de la confrérie.

[118] VANNETZEL Marie, « Que sont les Frères musulmans devenus ? », Orient XXI, 14 septembre 2017
[119] LE BRAS Jenna, « Égypte : cette frange des Frères musulmans qui a basculé dans la violence », *Le Figaro,* 8 septembre 2017

- **La politisation inédite du salafisme**
  L'Égypte post-révolutionnaire a également été le théâtre d'une politisation inédite du salafisme. Inspiré et influencé par le wahhabisme, ce salafisme quiétiste est présent en Égypte depuis les années 1920. Son expansion est aujourd'hui rapide, dans une certaine mesure grâce au soutien du président al-Sissi. Les partis salafistes qui naissent courant 2011 constituent avec les Frères musulmans, dont ils sont les rivaux, le bloc islamiste. Le plus important de ces partis, qui forme aux élections de 2011-2012 une coalition avec de plus petits partis de la même tendance, est le parti al-Nour (la Lumière)[120]. Le parti al-Nour est issu d'un mouvement de prédication né à Alexandrie, et constitue selon Bernard Rougier une hybridation réussie entre l'idéologie salafo-wahhabite et la structure des Frères musulmans. La coalition électorale salafiste remporte 28 % des voix aux élections législatives, mais renonce à présenter un candidat à l'élection présidentielle, et soutient Abou al-Fotouh, ancien Frère également, contre Mohammed Morsi. Cette rivalité se double cependant d'une forme d'alliance entre islamistes, contre les militaires, puisque les Frères et les salafistes ont tenté, en se répartissant les circonscriptions, de ne pas trop se concurrencer. Les salafistes ont par ailleurs soutenu les Frères après l'élection de Morsi, jusqu'au moment où ils se sont rendu compte que les Frères désiraient gouverner seuls. Basculant dans l'opposition fin 2012, ces partis ont soutenu le coup d'État du 3 juillet 2013.

- **L'alliance des salafistes avec al-Sissi**
  Depuis cette date, al-Sissi, proche des Saoudiens qui étaient opposés à Morsi, encourage le salafisme pour mieux combattre les Frères musulmans[121]. Le parti al-Nour est le seul parti islamiste autorisé ; il maintient l'illusion d'un pluralisme politique. Son succès politique est modéré, parce que la base militante s'est affaiblie et a également souffert de la répression contre les Frères musulmans, mais aussi parce que cette même base ne comprend pas que les dirigeants du parti aient, même tacitement, soutenu un coup d'État militaire contre le gouvernement islamiste. L'encadrement du parti par le pouvoir depuis cette date explique également les faibles résultats (2 % des sièges) obtenus par al-Nour aux élections législatives de 2015, contre 23 % trois ans plus tôt. Au-delà de la question politique, cela n'empêche pas la forte et croissante présence du salafisme dans la société égyptienne.

  C'est d'ailleurs le paradoxe de la répression menée contre les Frères. Si elle a été violente, le pouvoir égyptien n'a donné à aucun moment le sentiment de vouloir réduire le poids des islamistes dans la société. Le discours du maréchal Sissi à l'université al-Azhar le 28 décembre 2014 (« nous devons changer radicalement notre religion ») était spectaculaire mais rien de concret ne s'est pas passé depuis. Au contraire, l'alliance tactique avec les salafistes a affermi cette emprise, comme si finalement le pacte tacite « à vous la politique, à nous la société » n'avait pas fondamentalement évolué.

[120] LARROQUE Anne-Clémentine, *op. cit.*
[121] « Égypte : le parti salafiste Al-Nour soutient Sissi pour la présidentielle », *L'Orient-Le Jour,* 28 janvier 2018

3.2. Les Frères et la révolution libyenne

L'installation progressive de la concurrence salafiste et djihadiste

À partir des années 1970, alors que l'idéologie nationaliste arabe essuie une série de revers qui aboutissent à son effondrement, les revenus des hydrocarbures permettent à l'Arabie saoudite de financer sa contre-offensive idéologique contre le nationalisme arabe et la rhétorique panislamiste révolutionnaire du régime iranien. Dans ce contexte d'islamisation accélérée, en partie portée en Libye par le régime de Kadhafi qui mêle socialisme arabe et socialisme islamique, se développe progressivement le salafisme, et notamment sa forme djihadiste en réaction à la répression brutale de toute expression politique en Libye. Le salafisme constitue une réponse aux échecs du régime et propose une alternative, sous une forme plus radicale, aux Frères musulmans vaincus. C'est dans ce contexte qu'il faut considérer la formation par des « Afghans » libyens du Groupe Islamique Combattant Libyen (GICL) en 1990. Ce groupe semble par ailleurs bénéficier de la marginalisation de la Cyrénaïque (dont était issu le régime monarchique et qui était le point d'entrée du frérisme en Libye) par le régime kadhafiste, puisque les principaux affrontements qui se déroulent entre lui et le régime ont lieu en 1995 à Benghazi et Derna, deux villes qui, dans les années qui suivent le renversement du colonel, ont été des bastions du salafisme et des lieux majeurs d'implantation de Daech. En 1999, le GICL est brisé militairement alors que nombre de ses membres sont incarcérés ou tués. Ce n'est qu'en 2009, avec la médiation de figures des Frères musulmans comme celle de Muhammad Salabi, qu'une réconciliation a lieu entre les deux parties, les membres du GICL faisant acte de repentance et déposant définitivement les armes.

La révolution et la première guerre civile libyenne

La révolution libyenne, qui débute le 15 février 2011 par des manifestations dans la ville de Benghazi après le succès des soulèvements tunisien (14 janvier 2011) et égyptien (25 janvier 2011), se militarise rapidement face à la brutalité de la répression du régime. Une coalition se forme, composée de toutes les dissidences idéologiques, tribales et régionales. Le devenir de cette coalition illustre la difficulté du processus de transition vers la démocratie dans un pays où la société civile a été détruite par l'idéologie kadhafiste de la *Jamahiriya* (État des masses), qui prône une démocratie directe interdisant tout corps constitué (politique, syndical, associatif) entre le peuple et Kadhafi, assurant *in fine* les pleins pouvoirs à ce dernier. La transition démocratique a en outre été complexifiée par les différentes formations islamistes, dont la détermination à s'emparer du pouvoir ou à imposer leurs conditions dans un contexte de méfiance généralisée a contribué à entraîner le pays dans le chaos.

Dès le début du soulèvement, les Frères musulmans changent brutalement de stratégie et brocardent de nouveau le régime impie, appelant au soulèvement contre lui et allant jusqu'à demander aux armées tunisienne et égyptienne d'intervenir. Les Frères musulmans soutiennent par la suite ouvertement et dans des termes particulièrement forts l'intervention de l'OTAN (mars 2011), puisque l'un de ses dirigeants, Wanis Mabrouk, va jusqu'à affirmer depuis Benghazi que si le Prophète avait été témoin de l'intervention de l'Alliance atlantique, il l'aurait ralliée.

Quant au GICL, après un mois d'hésitations pendant lequel il appelle ses membres à la retenue et interdit toute action armée, il aurait par la suite mobilisé, selon certaines estimations, près de

800 de ses combattants durant la première guerre civile libyenne (février – octobre 2011). Abdelhakim Belhadj, émir du GICL, devient par ailleurs le chef autoproclamé du « conseil militaire de Tripoli ». Il annonce sa création après le succès de l'opération « aube de la sirène » qu'il mène pour prendre la capitale libyenne lors de la seconde bataille de Tripoli (août 2011). Son discours, prononcé sur la place Verte (rebaptisée à cette occasion place des Martyrs) après la chute de la capitale, est retransmis par *al-Jazeera*, dont le soutien aux Frères musulmans pendant les printemps arabes est assumé. Youssef al-Qaradawi, qui exerce sur la chaîne des fonctions de prédicateur, prend par ailleurs parti pour le soulèvement islamiste en allant jusqu'à émettre une *fatwa* rendant licite l'assassinat de Kadhafi. Ce dernier est exécuté par les miliciens de la ville de Misrata le 20 octobre 2011. De façon plus générale, les différentes milices islamistes bénéficient de l'appui d'États, comme le Qatar, mais aussi de la Turquie et du Soudan, favorisant le développement d'une guerre à outrance contre le régime, refusant toute forme de compromis ou de négociation.

Les islamistes profitent des divisions et du chaos pour s'imposer

Alors que le Conseil National de Transition (CNT), organe dominé par les islamistes et représentant l'opposition libyenne à partir de février 2011, assure les pouvoirs exécutif et législatif jusqu'en août 2012 il peine à imposer son autorité dans une Libye livrée au règne de chefs de guerre, tous profondément méfiants vis-à-vis de l'autorité centrale. Les divers groupes armés islamistes, qui ont accumulé des stocks d'armement considérables grâce au pillage des arsenaux libyens et à l'assistance de leurs alliés, ont cherché à prendre en otage le processus transitionnel dans l'espoir de pouvoir s'emparer du pouvoir, ou du moins de le contrôler, voire le neutraliser.

Les dissensions entre les diverses milices islamistes (regroupées autour de la ville de Misrata, ville pilonnée pendant des mois par l'armée du régime et qui se libère du siège ainsi imposé en mai 2011 grâce à l'intervention de l'OTAN et au prix d'une résistance féroce) et les formations « séculières » (fédéralistes de Cyrénaïque, milice de la ville de Zenten, berbérophones de Zouara et d'Yfren, dissidents laïcs de l'ère kadhafiste, libéraux) sont alors croissantes. La volonté exprimée par le Premier ministre de l'époque, Mahmoud Jibril, de dissoudre les milices, se heurte ainsi au refus catégorique des islamistes, mais aussi d'autres composantes qui ne souhaitent plus déléguer le monopole de la violence légitime à l'État. La capacité des islamistes à tenir des territoires et à assurer un semblant de stabilité dans certaines poches (parfois à l'échelle d'un quartier) permet à ces derniers d'imposer leur agenda, notamment la mise en place de la charia. C'est là l'une des causes qui explique la démission de Mahmoud Jibril et son remplacement par Abdelrahim Kib, militant islamiste ayant longtemps vécu aux États-Unis.

Ces coups de force n'empêchent pas l'échec du Parti de la construction et de la justice (affilié aux Frères musulmans) et du Parti de la Patrie (dirigé par Belhadj) aux législatives de juillet 2012, en partie dû au poids des indépendants et à l'Alliance des forces nationales, conduite par Jibril.

Il est cependant nécessaire de préciser que nombre de ces indépendants étaient en réalité islamo-conservateurs, de sorte que le bloc islamiste se retrouvait majoritaire, bien que cette majorité fût particulièrement éclatée et parcourue de tendances d'une grande diversité, illustrant la complexité du paysage politique dont héritait la Libye post-révolutionnaire. Le chaos actuel est une manifestation autant qu'une conséquence de cette complexité et il prouve le caractère composite du camp islamiste, traversé de divisions idéologiques et d'affiliations profondes.

Par une série de pressions, les islamistes sont pourtant parvenus à imposer leur candidat, Mohamed Mogarief, ancien dirigeant du Front National pour le Salut de la Libye, à la tête du Congrès Général National contre le candidat libéral Ali Zeidan. Ce dernier finit cependant par l'emporter dans la désignation du chef du gouvernement, Abu Shaqur n'étant pas parvenu à proposer un cabinet acceptable par la majorité du Congrès. Zeidan doit alors accorder à l'opposition islamiste des portefeuilles ministériels. Les formations islamistes parviennent par ailleurs à imposer au Congrès l'interdiction aux cadres de l'ancien régime de participer à la vie politique du pays, s'imposant ainsi comme une opposition capable de dicter ses conditions à tous et hypothéquant les chances des libéraux de disposer des ressources humaines nécessaires à la formation d'une majorité ou d'un gouvernement. Plus tard, le kidnapping d'Ali Zeidan par des éléments armés est revendiqué par un responsable militaire proche de la mouvance des miliciens de Misrata.

En dépit des protestations croissantes de la population contre l'ordre milicien, donnant lieu à des manifestations souvent durement réprimées, les milices, notamment celles de Misrata, continuent de s'imposer sur le terrain, refusant d'évacuer Tripoli avant la promulgation de la Constitution comme le leur demandait le conseil local de la ville. Lorsqu'en février 2014 le mandat du Congrès expire au terme de dix-huit mois d'exercice de ses fonctions sans qu'il n'ait pu assurer la rédaction d'une nouvelle Constitution, la pression de la rue l'oblige à renoncer à la prolongation de son mandat. De nouvelles élections législatives sont alors décidées, mais elles se soldent par une nouvelle guerre civile en Libye, au cours de laquelle une coalition islamiste affronte une association de forces rassemblées contre elle. Dans l'intervalle, les Frères musulmans ont cherché à faire tomber Ali Zeidan en retirant leurs ministres de son gouvernement en janvier 2014, avant de faire chuter le gouvernement par un vote de défiance en mars de la même année et d'imposer leur candidat, Ahmed Mitiq, à sa tête.

La seconde guerre civile libyenne

En février 2014, en prétendant répondre aux demandes de la rue, le général Khalifa Haftar annonce un coup d'État suspendant les activités du Congrès ainsi que les travaux de rédaction de la Constitution. Pour l'appuyer, les milices de Zenten imposent un ultimatum aux membres du Congrès, les appelant à démissionner sous peine d'intervention militaire. Le président de l'institution, Nouri Bousemhine, appelle alors les forces du « Bouclier de la Libye », corps à travers lequel le CNT avait cherché à ramener les milices dans l'ordre légal sans les désarmer, à assurer la protection de l'institution en mars 2014, alors que l'ultimatum des forces de Zenten et le *pronunciamento* de Haftar ne sont suivis d'aucun effet. En mai 2014, le général annonce l'opération « Dignité » pour « nettoyer » la Libye des « terroristes », réitérant le gel des activités du Congrès. C'est le début d'une seconde guerre civile. Les factions islamistes ne pouvaient que profiter de l'occasion que leur offrait cette confrontation, puisque, ayant été discréditées par leurs exactions autant que par leur exercice délétère du pouvoir, elle leur offrait une nouvelle possibilité d'assurer la direction du pays et de passer pour les gardiennes de l'ordre légal et démocratique.

En juin 2014, avant l'annonce des résultats des élections législatives qui semblaient défavorables au camp islamiste, ce dernier s'est emparé de Benghazi et a attaqué les positions des partisans de l'opération Dignité. En réaction, s'est formée la coalition « Aube de la Libye » à l'ouest, en particulier à Tripoli. Cette coalition cherche alors à déloger les milices de Zenten de positions stratégiques, dont l'aéroport de la capitale. Un parlement opposé à Tripoli tient alors sa séance inaugurale à Tobrouk,

fidèle à Haftar, tandis que les forces islamistes exigent qu'il se conforme à la décision du Congrès d'inaugurer son mandat à Benghazi, alors même qu'Ansar al-Sharia, formation salafiste hostile à la démocratie et ne reconnaissant pas la légitimité du scrutin, tient la ville. Deux gouvernements se forment alors, puis deux parlements se font face, et la Libye vit depuis une dualité institutionnelle qui cache un chaos généralisé, que la formation d'un gouvernement d'union nationale constitué en décembre 2015, et que les victoires des deux camps composites qui s'opposent, et en particulier celles de Haftar, qui multiplie des succès ponctuels à l'est, ne parviennent pas à résorber.

Le cas libyen, bien que très spécifique, révèle un certain nombre de caractéristiques profondes des Frères musulmans. D'abord, le groupe est capable d'entente avec les autorités établies, y compris les plus dictatoriales, et peut parfaitement se contenter de régimes tyranniques pour peu qu'il puisse se trouver associé à la décision nationale. Il est ainsi capable d'un grand pragmatisme, que le renversement de sa stratégie lors du Printemps arabe montre parfaitement. Dans les temps de grande crise et d'intense répression dans le pays d'origine, ses cadres peuvent mener des carrières enviables dans des domaines divers (ingénierie, université) durant leur exil dans des pays aux économies industrialisées, ou organiser d'autres formations politiques dans leur propre pays, pour aussitôt réformer la confrérie et ses réseaux lorsque les temps sont plus favorables. Ses membres peuvent en outre se radicaliser face à une impasse politique et au verrouillage du champ politique par le pouvoir, ou embrasser le salafisme par opportunisme, ou sous l'influence profonde exercée par l'Arabie saoudite sur le monde musulman. Les Frères ont donc une grande capacité d'organisation et partagent une profonde solidarité, qui ne cache pas, malgré une unité réelle mais fragile, d'importantes divisions idéologiques qui se révèlent au gré des événements et en fonction des affiliations idéologiques et des réseaux nationaux ou internationaux de chacun.

La crise libyenne a révélé la fragmentation du camp islamiste en fonction du positionnement idéologique, de la fidélité à ses chefs, de l'appartenance à des tribus ou à des régions, mais aussi sa capacité à s'unir face à des causes ou à des menaces jugées existentielles, comme, respectivement, l'imposition de la charia comme source du droit d'une part et la non réhabilitation des cadres de l'ancien régime ou la volonté de conquérir la région tenue par le général Haftar d'autre part.

3.3. En Tunisie : expérience du pouvoir et concessions

Le retour en force d'Ennahda

Le 14 janvier 2011, le miracle qu'attendaient les islamistes s'est produit avec le départ de Ben Ali. Rapidement, Ennahda a recollé ses morceaux et s'est redéployé en Tunisie avec le retour des exilés. Les milliers de personnes qui attendaient Rached Ghannouchi à l'aéroport Tunis-Carthage le 30 janvier 2011 ont donné un signe important du rôle qu'allaient jouer les islamistes dans la révolution tunisienne.

Forts de leur implantation cumulée depuis deux décennies dans la société civile tunisienne et de leur expérience en exil, les islamistes jouissaient aussi d'une notoriété et d'une reconnaissance certaine chez les Tunisiens, étant perçus comme les opposants le plus farouches au régime de Ben Ali. Ils ont refusé de participer aux gouvernements de Mohamed Ghannouchi et de Beji Caid Essebsi, pendant les premiers mois de la révolution, et préféré s'allier à l'opposition au sein du « Conseil national pour la protection de la révolution ».

Pour les élections de l'Assemblée constituante d'octobre 2011, Ennahda a revivifié les espoirs de plusieurs générations de Tunisiens opposés au bourguibisme et à l'occidentalisation, en réadaptant son logiciel religieux. Les islamistes ont vite récupéré les mosquées, imposant par la force leurs imams, ils ont créé plusieurs associations islamistes actives dans toutes les régions du pays, invité des prédicateurs étrangers, et créé les ligues de protection de la révolution, bras musclé de Ennahda qui perturbait les manifestations et les réunions de leurs adversaires démocrates et laïcs. Ennahda a essayé d'imposer un clivage identitaire aux Tunisiens dans le but d'apparaître comme le représentant exclusif de la religion islamique et de l'arabité face à ce que les membres du parti nommaient « les vendus de l'Occident ». Certains de ses alliés du mouvement 18 octobre ont été surpris par le discours archaïque que le parti a adopté, en contradiction avec ses supposées révisions intellectuelles. Emportée par l'euphorie révolutionnaire, l'aile radicale d'Ennahda, dont les représentants avaient passé plusieurs années en prison, comme Sadok Chourou ou Habib Ellouze paraissaient plus salafistes dans leurs propos qu'islamistes modérés. Des rumeurs avaient laissé entendre que le code du statut personnel allait être modifié pour être adapté à la charia.

Avant les élections de 2011, Ennahda adopte la stratégie de l'unité islamique avec d'autres forces de l'islam politique comme le parti de la libération Hizb al-Tahrir ou encore les salafistes, pas encore organisés. Les élections de l'Assemblée constituante ont conduit Ennahda au sommet de l'appareil d'État : le parti arrive à la première place avec 37 % des voix et 42 % des sièges, soit quatre-vingt-neuf députés sur deux cent dix-sept sièges. Le parti islamiste a obtenu les meilleurs scores dans toutes les circonscriptions sauf à Sidi Bouzid où un autre parti créé par Hachemi Hamdi, ex-islamiste résidant à Londres, l'a devancé.

Hamadi Jebali, figure historique des islamistes tunisiens, devient Premier ministre en octobre 2011. Il provoque la crainte dans une grande partie de la société tunisienne en évoquant un nouveau califat dans un discours devant ses soutiens à Sousse. Le mouvement essaie de calmer les esprits en faisant alliance avec deux partis laïcs pour la formation du gouvernement. Cette alliance nommée « Troïka » est largement dominée par le parti islamiste avec seize ministres et un secrétaire d'État contre neuf ministres et quatre secrétaires d'État pour ses alliés. Les ministères régaliens sont sous le contrôle des islamistes qui recrutent de nouveaux fonctionnaires proches de leurs idées. Ils promulguent également une loi qui leur permet de dédommager les victimes de la dictature et de rétablir la situation administrative des anciens fonctionnaires parmi eux. Ces mesures ont fragiiisé les finances publiques, et augmenté les obstacles pour l'administration tunisienne alourdie par le poids de la bureaucratie.

La montée en puissance d'un double salafisme

Les salafistes sont présents en Tunisie depuis la fin des années 1970, mais la faiblesse de leur mouvement, leur manque d'organisation et la répression les a empêchés de forger une base solide dans la société tunisienne. La majorité de leurs *leaders* ont fait leurs débuts au sein du MTI (Mouvement de la Tendance Islamique, ancêtre d'Ennahda), mais se sont radicalisés en s'écartant du frérisme. Il existe deux tendances salafistes en Tunisie : le salafisme quiétiste et le salafisme djihadiste ; à l'intersection des deux se trouve notamment la référence religieuse du cheikh Khatib Idrissi, formé en Arabie saoudite où il était l'élève d'Ibn Bâz. Les djihadistes tunisiens sont apparus avec al-Qaïda en Afghanistan ; la cellule tunisienne afghane est à l'origine de l'assassinat du

Commandant Massoud en 2000 en Afghanistan. Parmi les *leaders* du salafisme djihadiste tunisien se trouvent Tarek Maaroufi et surtout Saifallah Ben Hsine (alias Abou Iyadh), dirigeant d'Ansar Charia (Défenseurs de la charia), plus important groupe djihadiste tunisien, créé en 2011 et affilié à la al-Qaïda au Maghreb islamique.

Les dirigeants d'Ennahda ont essayé de retourner les salafistes pour les utiliser contre leurs opposants non islamistes, mais cette stratégie leur a nui puisque l'organisation salafiste Ansar Charia a réussi à recruter des milliers de jeunes Tunisiens. Une vague de violence sociale a été déclenchée par les salafistes proches du djihadisme qui ont essayé d'imposer leur vision et d'instaurer, dans plusieurs villes et quartiers, une police des mœurs. L'implantation de ce mouvement s'est faite avec l'arrivée massive des prédicateurs salafistes étrangers et le flux de financements obscurs à travers des associations caritatives écrans. Finalement, ce sont les assassinats des deux opposants de gauche, Chokri Belaid et Mohamed Brahmi, qui ont sonné la fin de l'ère de la Troïka, caractérisée par la violence jihadiste et le départ massif de milliers de jeunes Tunisiens pour le djihad en Syrie et en Irak. La Troïka n'a pas résisté à l'accord de gouvernement entre Béji Caïd Essebsi (*leader* du principal parti progressiste à l'époque, Nidaa Tounes) et Rached Ghannouchi (*leader* d'Ennahda), accord conclu en 2014 sur fond de coup d'État en Égypte et de tensions qui auraient pu conduire à la guerre civile en Tunisie.

Les Frères d'Ennahda ont essayé de se démarquer des salafistes, en acceptant les règles de la démocratie représentative, bien que leurs bases soient influencées pour partie par le salafisme. Ce dernier est de plus en plus influent grâce à l'action caritative et la prédication dans la rue et les mosquées. Les salafistes ont réussi à acquérir une visibilité considérable, par des manifestations spectaculaires et provocatrices à même d'attirer une large frange de jeunes dans leurs rangs. La présence des *leaders* d'Ennahda dans quelques *meetings* et rencontres salafistes n'ont pas aidé à cette démarcation. Pour l'élite tunisienne, le parti islamiste était responsable des événements sanglants vécus par le pays et de sa crise sociale et économique alarmante.

À moi la politique, à toi (une partie de) la société

Affaibli par un contexte géopolitique défavorable, un bilan économique négatif (chômage, inflation, appauvrissement de la population) et surtout l'échec de son traitement du phénomène djihadiste, le parti Ennahda finit par céder le pouvoir à un gouvernement de technocrates en 2013. En 2014, même si le parti est arrivé second avec soixante-neuf parlementaires contre quatre-vingt-six pour Nidaa Tounes, les élections législatives d'octobre confirment le poids important de Ennahda dans la société tunisienne. Nidaa Tounes, reconnaissant l'impossibilité de gouverner le pays sans l'accord des islamistes, choisit de faire une alliance gouvernementale avec eux pour garantir la stabilité au pays. Cette alliance constitue le début de la phase du « consensus national » entre les islamistes et les laïcs en Tunisie. Ayant compris que l'onde de choc de la contre-révolution égyptienne risquait de les emporter eux-aussi, ils ont décidé, et notamment leur *leader* Rached Ghannouchi, de faire un pas en arrière et de composer avec leur principal adversaire, Béji Caïd Essebsi, évitant au passage un conflit qui aurait pu déraper entre les « deux Tunisies », l'une islamiste, du Sud et de l'intérieur des terres, l'autre « moderniste », du Nord et de la côte. Cette grande habileté politique, dans laquelle on retrouve aussi l'oscillation traditionnelle des Frères vis-à-vis du pouvoir, leur a permis de préserver

leur crédit dans la population, de ne pas avoir à gérer une situation économique devenue intenable et de faire passer sous silence leurs manquements pendant leur exercice du pouvoir, notamment l'encouragement aux départs en Syrie - aujourd'hui avéré - et l'ambiguïté face au terrorisme.

L'influence des islamistes reste très importante dans l'appareil d'État. Leur expérience au sein du gouvernement leur a permis de parler au cœur de la société, au-delà du clivage identitaire. Ennahda a rompu aussi avec le salafisme dans ses rangs, en adoptant la séparation du religieux et du politique lors de son congrès en 2016. Rached Ghannouchi a tiré les leçons de l'échec des Frères musulmans en Égypte et semblet plus ouvert à des révisions profondes du logiciel religieux du mouvement. Il a fait appel à ses anciens compagnons de route proches des milieux laïcs comme Abdelfattah Mourou pour négocier un consensus avec les partis laïcs tunisiens, principalement Nidaa Tounes. Désormais, les anciens cadres de l'aile dure sont exclus de l'action politique publique et se concentrent sur la formation des jeunes cadres et la prédication. Désormais, c'est l'AKP d'Erdogan qui inspire le plus le parti islamiste tunisien, qui vante les mérites en matière économique de leurs homologues turcs. Rached Ghannouchi s'est quant à lui imposé comme une référence mondiale et un modèle de réussite pour les Frères musulmans.

3.4. Au Maroc : les islamistes du roi

La réforme constitutionnelle marocaine engagée à la suite des printemps arabes est marquée par l'arrivée du PJD aux affaires, et inscrit la stratégie du palais dans une double dynamique. Elle cherche, tout d'abord, à émousser le potentiel contestataire du PJD en le mettant en prise directe avec le compromis nécessaire à l'exercice du pouvoir. Son objectif est clair : noyer le PJD parmi les dizaines de partis marocains déjà existants, actant ainsi la dernière phase de son institutionnalisation. Ensuite, intégrer peu à peu les salafistes au jeu politique, afin de les contrôler tout en affaiblissant le potentiel électoral du PJD. La mise en place de cette stratégie, qui s'accélère à partir de 2014, doit assurer au palais le contrôle d'un champ politique qui n'avait pas connu un tel degré d'ouverture depuis le début des années 1960.

Printemps marocain et réformes constitutionnelles

Les révoltes de 2011 ont ébranlé le système politique marocain en mettant en lumière les carences du « choix démocratique » fait par le roi et le peuple. Officiellement, le Maroc est une monarchie constitutionnelle, dans les faits, le roi se réservait le droit de nommer un Premier ministre qui ne fût pas l'émanation du parti arrivé en tête aux élections législatives. Le gouvernement issu des élections de 2007 était dirigé par Abbas al-Fassi, dont le parti Istiqlal était arrivé second aux élections, derrière le PJD. Ce même gouvernement intégrait un grand nombre de ministres indépendants (considérés comme technocrates) aux postes régaliens, permettant à la monarchie de se situer au-dessus des débats politiques tout en contrôlant directement les ministères considérés comme stratégiques.

Le mouvement de protestation dit du « 20 février » conteste cet état de fait et appelle la mise en place d'un système qui n'ait pas seulement l'apparence de la démocratie. Mêlant organisations de gauche ainsi qu'une forte composante islamiste issue d'al-Adl wa al-Ihsan, qui apporte son savoir-faire en matière de gestion des manifestations, le mouvement de contestation ne parvient pas à inscrire son action dans le temps et s'essouffle rapidement. Cependant, et contrairement à ce

qu'on a pu observer dans d'autres pays arabes comme l'Égypte ou la Tunisie, le chef de l'État ne cristallise pas les mécontentements sur sa personne. Le roi, par sa sacralité et sa popularité, facteur de stabilité du régime et du Maroc, est épargné. Le multipartisme instauré en 1956, avec ses phases d'ouverture relative, dote le système monarchique d'une souplesse certaine qui lui permet d'intégrer les revendications concernant la démocratisation du pays sans véritablement renoncer au pouvoir pour autant.

Réagissant avec rapidité, Mohamed VI propose dès mars 2011 une réforme constitutionnelle soumise à référendum visant à élargir les prérogatives du gouvernement élu, de telle façon que le Premier ministre soit l'émanation du parti arrivé en tête aux élections. Après une campagne éclair, un référendum valide en juillet 2011 la réforme constitutionnelle à 98 % avec une participation élevée pour le Maroc (70 %).

Pour autant, la monarchie ne renonce pas à son droit de regard – voire d'action - sur la politique marocaine. Grâce à sa popularité et face à une classe politique marocaine considérée comme corrompue et incompétente par la population, le roi, garant du bon fonctionnement des institutions politiques, reste en charge des dossiers sensibles ou de fond comme les grands projets de développement ou la défense. La réforme constitutionnelle répondait à une stratégie de long terme du pouvoir visant à incorporer au jeu politique les potentiels éléments de contestation au fur et à mesure qu'ils émergeaient pour peu qu'ils acceptent les règles dictées par le palais.

Le PJD, principal bénéficiaire du printemps marocain

Le PJD, qui n'a pas participé au mouvement du 20 février, prend soin de réitérer son attachement à la monarchie dès les premières contestations, et soutient par la suite le projet de réforme constitutionnelle portée par le monarque[122]. Arrivé en tête aux élections anticipées de novembre 2011 avec 23 % des suffrages, il profite des conséquences du 20 février en « *passager clandestin* » lorsque le roi nomme A. Benkirane au poste de Premier ministre le 29 novembre 2011 dans un gouvernement de coalition élargi.

Si la stratégie du palais visant à contrôler le PJD a, dans une certaine mesure, produit de bons résultats, la popularité du parti ne s'est pas effondrée à la suite de son arrivée au pouvoir comme cela fut le cas au début des années 2000 lorsque l'USFP (Union Socialiste des Forces Populaires), après des décennies de répression, prit les rênes du gouvernement. Désormais membre du gouvernement de Sa majesté, le parti d'Abdelilah Benkirane doit s'adapter aux compromis que requiert l'exercice du pouvoir sous la tutelle du prince. Les transformations du PJD se font alors selon deux dynamiques : une distanciation vis-à-vis de la base associative et militante du MUR, plus radicale ; et une redéfinition à la marge du projet du PJD, qui, sans renoncer à son référentiel islamiste, tend à apparaître de plus en plus comme un parti conservateur institutionnel voire proche du palais.

[122] SENIGUER Houes, « Maroc, le coût politique d'une intégration sous contrainte », PUCHOT Pierre, *Les Frères musulmans et le pouvoir, op. cit.*

- **Vers un parti islamiste, conservateur et proche du palais**
  La difficulté à associer base militante et exercice du pouvoir transparaît dans les débats idéologiques qui traversent le parti, axés autour de la question suivante : comment concilier l'identité islamique du parti et le nécessaire compromis du jeu politique ? Le politologue Haoues Seniguer, spécialiste du Maghreb et de l'islam, estime que « les islamistes légalistes marocains, évoluant sous les auspices ou à l'intérieur d'un régime autoritaire apparemment solidement établi, sont, ou deviennent eux-mêmes, un vecteur d'autoritarisme, essentiellement porteurs d'un projet conservateur au plan moral, libéral au plan économique, et bien sûr aussi, incarnant un mouvement contre-révolutionnaire ». C'est en somme la problématique de la perte de radicalité qui touche les mouvements fréristes dans le monde arabe (et dans une certaine mesure en Europe également) lorsqu'ils se rapprochent du pouvoir.

  Le PJD ne peut cependant se contenter d'être conservateur. Le discours religieux, parfois noyé dans le patriotisme marocain, reste caractéristique d'un parti qui ne souhaite pas perdre sa base électorale et sociale, qui compte de nombreux salafistes. Ce conservatisme social se traduit dans les objectifs que se donne le PJD en termes de résultats sociétaux : lutte contre l'influence occidentale dans les mœurs, contre l'homosexualité, le tourisme sexuel, le trafic humain, la pédophilie, la prostitution, l'alcool, la drogue, le jeu, la criminalité et les crédits usuraires à la consommation. Ces positions, si certaines peuvent choquer au nord de la Méditerranée, relèvent au Maroc d'un conservatisme assez classique.

  Suite aux élections législatives d'octobre 2016, le PJD est en tête avec 32 % des voix, soit un score supérieur à celui de 2011. Bien que le bilan économique et social du PJD soit mitigé, l'image d'un parti moins corrompu que les autres et le franc parler du Premier ministre semblent pour l'instant préserver le parti de la lassitude qui touche les électeurs des autres partis traditionnels. Cependant, malgré ce succès électoral, A. Benkirane, reconduit un temps à la tête du gouvernement, ne parvient pas à former un gouvernement de coalition eu égard à l'hostilité affichée par les autres partis. Le roi doit intervenir personnellement pour imposer Saad Eddine el-Othmani, le numéro deux du parti, à la tête du gouvernement. Ce dernier, plus conciliant et moins tonitruant que Benkirane, réussit finalement à former un gouvernement de coalition en avril 2017, après sept mois de vacance de l'exécutif. Ce choix, accompagné d'une augmentation du nombre de ministres considérés comme technocrates, atteste d'une reprise en main par le palais. Abdelilah Benkirane, resté un membre influent et surtout populaire du PJD, demeure la caution d'un gouvernement « *pjdiste* » contrôlé par les hommes du roi.

- **Distanciation entre le PJD et MUR**
  L'intégration politique du PJD a pour conséquence une division de la matrice idéologique et du mouvement duquel est issu le parti[123]. Le pragmatisme revendiqué qui a mené le parti au pouvoir accroît les divisions entre les bases militantes présentes notamment au sein du MUR et les cadres en prise avec les jeux de coalition. S'il existait déjà des tensions anciennes entre le MUR et PJD, le premier s'ingérant dans les questions religieuses du second, les membres des deux organisations demeurent majoritairement les mêmes. Or, l'activité religieuse et de prêche du MUR, souvent considérée comme radicale au Maroc, tend à complexifier la position d'un PJD avant tout soucieux

[123] LARROQUE Anne-Clémentine, *L'islamisme au pouvoir, op. cit.*

de se présenter comme un parti responsable capable de diriger un pays comme le Maroc. En 2015, ce que nous pourrions considérer comme les deux faces d'un même mouvement officialisent leur rupture, tout en conservant d'importants liens personnels et idéologiques. En séparant les activités politiques de la prédication religieuse, le PJD cherche à s'inscrire durablement dans le paysage politique marocain, tout en conservant un volet associatif indépendant.

La politisation du salafisme sous l'œil du roi

Depuis 2011, le palais a changé de stratégie vis-à-vis des salafistes les plus radicaux emprisonnés depuis les attentats de 2003, moment où l'islam passe du champ de la légitimité à celui de la sécurité. Conscient de l'accélération du développement d'un salafisme exogène, principalement wahhabite, dont l'emprise dans les quartiers populaires du pays est particulièrement forte, le roi décide en 2011 de libérer massivement les salafistes repentis ayant renoncé à la violence et n'ayant pas commis de crimes de sang. Le palais cherche ainsi à domestiquer un salafisme politique avec un double objectif : prévenir la constitution d'un mouvement salafiste uni et autonome ; affaiblir le PJD en favorisant l'expression de discours salafistes contrôlés mais hostiles vis-à-vis de leur alter ego politique.

Cette stratégie du palais se concrétise en 2014 lorsque le roi prie dans la mosquée de Mohamed Fizazi à Tétouan. Mohamed Fizazi est un ancien salafiste djihadiste emprisonné en 2003 puis relâché en 2011, utilisé aujourd'hui par le pouvoir pour promouvoir un discours contre la violence. En 2015, le très institutionnel Mouvement Démocratique et Social (MDS), libéral de centre droit, accepte en son sein des salafistes repentis, mais également le chef des chiites marocains, Driss Hani, dans une alliance qui semble contre nature. Mohamed Fizazi, qui a également rejoint le MDS, crée en 2016 le Mouvement Salafiste pour la Réforme politique (MSRP), branche de prédication du MDS. En outre, le Parti Renaissance et Vertu de Mohamed Khalidi, dissident du PJD, sert également de réceptacle aux salafistes souhaitant se lancer dans les activités politiques. Cette stratégie porte ses fruits dans la mesure où de nombreux salafistes se présentent aux élections de 2016, sans heurts.

On voit ici comment le pouvoir, en intégrant les salafistes dans une offre politique pléthorique mais contrôlée, tente de trouver une solution de long terme visant à désamorcer, comme il l'a fait pour le PJD dans les années 1990, la menace que le salafisme, sous sa forme djihadiste, pourrait faire peser sur la monarchie et le Maroc.

CHAPITRE II

LE SYSTÈME DE PRODUCTION INDUSTRIEL DU WAHHABISME EN ARABIE

Le wahhabisme contemporain, plus qu'une religion, est une alliance du politique et du religieux. En Arabie saoudite, il est à la fois une pensée islamique, un mode de gouvernement et un cadre social omniprésent.

L'Arabie saoudite ne peut pourtant être définie comme une théocratie. Le pouvoir politique n'est pas entre les mains des religieux (comme au sein de la hiérocratie iranienne), et la monarchie saoudienne, qui s'appuie sur d'autres ressorts politiques comme le système tribal, ne dispose d'aucune prérogative religieuse. Parce qu'ils ne sont pas de la tribu prophétique de Quraysh, et même s'ils contrôlent La Mecque et Médine, lieux saints de l'islam, les al-Saoud n'ont jamais eu aucune prétention sur le titre théocratique de calife.

Cela ne signifie pas pour autant que le pouvoir et la religion sont séparés ; depuis le XVIIIe siècle, ils se soutiennent mutuellement et se partagent autorité politique et autorité spirituelle. L'islam, dans son interprétation wahhabite, dans la lignée de l'interprétation d'ibn Taymiyya, est au fondement de l'État, qui peut être dit islamique, et la loi religieuse (charia) est le fondement juridique du pays. Les dirigeants reçoivent, selon la conception wahhabite, leur souveraineté de Dieu, et doivent par conséquent être obéis tant qu'ils n'enfreignent pas la morale islamique.

Depuis les années 1950, par un processus d'institutionnalisation, le pouvoir politique a pris le pas sur le champ religieux. Une perte d'autonomie consentie, dans la mesure où les oulémas n'ont rien perdu de leur influence sociale, et parce qu'ils sont parfois amenés à occuper d'importantes fonctions officielles, religieuses (Comité des grands oulémas) ou politiques (ministère des Affaires islamiques ou direction de la Ligue islamique mondiale).

Pour toutes ces raisons, Muhammad al-Atawneh définit l'Arabie saoudite non comme une théocratie, mais comme une théo-monarchie, un État où politique et religieux ne se confondent pas, mais dans lequel ils n'en sont pas moins étroitement associés[124].

La force du wahhabisme et de la dynastie saoudienne, à l'intérieur comme à l'extérieur du royaume, s'explique par de multiples facteurs :

- Le régime peut s'appuyer sur une puissance économique 679 milliards de dollars de PIB en 2017, vingtième rang mondial, et 4,4 % de croissance annuelle en moyenne entre 2010 et 2015[125]), en majeure partie alimentée par le pétrole et l'entreprise Aramco. Cette rente pétrolière a permis depuis les années 1950 la mise en place d'un État-providence qui assure aux Saoudiens (20 millions de personnes, sur les 31 d'habitants que comprend le pays) un emploi et un niveau de vie confortable. Cette redistribution doit cependant être relativisée, du fait du poids économique de la vaste famille royale, et d'un PIB par habitant moyen qui place le pays entre le Portugal et la Slovénie ; la croissance saoudienne est tributaire du cours des prix du pétrole, et la fin annoncée de la rente pétrolière oblige l'État à développer de nouveaux secteurs économiques (plan Vision 2030 de Mohammed ben Salmane).

[124] AL-ATAWNEH Muhammad, « Is Saudi Arabia a Theocracy ? Religion and Governance in Contemporary Saudi Arabia », *Middle Eastern Studies* n° 45, 2009, p. 721-737.
[125] FMI, 2017.

- Grâce notamment à sa rente, le pays bénéficie d'une grande stabilité politique, ce qui est remarquable dans un contexte régional où de nombreux régimes ont été renversés par des révolutions ou des coups d'État depuis la fin de l'Empire ottoman et jusqu'aux Printemps arabes. La dynastie saoudienne est en place depuis qu'ibn Saoud s'est emparé de Riyad en 1902. Les oulémas saoudiens soutiennent dans leur grande majorité le pouvoir. Le système de gouvernement est un complexe équilibre entre les différentes branches de la dynastie, mais les crises de succession, notamment celle de 1964 ou le meurtre du roi Faysal en 1975, n'ont pas engendré d'instabilité. Cet équilibre a récemment été remis en cause par la montée en puissance de Mohammed ben Salmane et son discours réformateur.
- Le prestige spirituel est enfin un atout majeur au sein du monde musulman. Depuis les années 1920, la dynastie saoudienne possède et protège les deux premiers lieux saints de l'islam. Le pèlerinage *(hajj)*, l'un des cinq piliers de l'islam, présuppose que chaque musulman du monde entier, s'il en est capable, doit au moins une fois dans sa vie passer par l'Arabie saoudite ; le *hajj* constitue par conséquent une caisse de résonance potentielle pour le wahhabisme, et participe du *soft power* religieux saoudien. En retour, l'expansion internationale du wahhabisme conforte la légitimité politique des al-Saoud et l'autorité religieuse de leurs oulémas, même si celles-ci ont pu leur être contestées, récemment par l'Organisation de l'État islamique.

1. L'alliance du trône et de l'autel : construction théologico-politique de l'État saoudien (1744-2018)

Le pouvoir saoudien et la prédication wahhabite, tous deux apparus au XVIIIe siècle dans la péninsule Arabique, sont indissociables. L'expansion ou la faiblesse de l'un correspond à la dynamique ou au recul de l'autre. Leur force jumelée découle d'une alliance inaugurée dès 1744 par le « Pacte du Najd ». Sans cesse renouvelée depuis, cette alliance peut être résumée ainsi : les oulémas (savants) wahhabites apportent un soutien sans faille au pouvoir des al-Saoud, qui disposent ainsi d'une forte légitimité symbolique ; en échange, les émirs puis rois (après 1932) laissent aux oulémas l'autorité religieuse et s'engagent à soutenir la prédication wahhabite, s'il le faut par les armes. C'est cette alliance qui a permis à l'Arabie saoudite d'émerger, et au wahhabisme de passer, selon Nabil Mouline, de contre-religion à religion d'État.

Les termes de cette alliance, parfois adaptés en fonction des crises militaires et politiques et de l'équilibre changeant du rapport de force entre le pouvoir et la religion, sont toujours en vigueur aujourd'hui. Mais depuis le mitan du XXe siècle et la montée en puissance de la monarchie saoudienne, poursuivie depuis 2015 par le roi Salmane et son fils, la marge de manœuvre des oulémas s'est réduite. Même s'ils sont plus clairement au service de l'État que ne le suggérait le pacte originel, leur fonctionnarisation révèle à quel point le wahhabisme structure historiquement l'État et la société saoudienne.

1.1. La prédication conquérante (1744-1953) : de la contre-religion à la religion d'État

Le Royaume d'Arabie saoudite, tel qu'il existe depuis 1932, correspond au troisième État saoudien. Les conquêtes des deux premiers, de 1744 à 1818 et de 1824 à 1892, ont permis au wahhabisme de s'étendre, à défaut de toujours réussir à s'implanter. L'idéologie, à la fois moyen (pour le pouvoir) et fin (pour les religieux), permettait une forte mobilisation des esprits et des armes. Longtemps, les wahhabites furent minoritaires dans la péninsule ; ils ne s'imposèrent qu'au début du XXe siècle. Or cette expansion n'a pas été linéaire : à deux reprises, elle a été brisée par l'intervention des Ottomans, les divisions internes de la famille al-Saoud ou la défaite face à une dynastie rivale[126]. Cependant l'idéologie n'a plus reflué depuis 1902, la prise de pouvoir d'ibn Saoud et la conquête de la Péninsule qui en a résulté.

Le pacte originel (1744)

- **Les al-Saoud, une dynastie parmi d'autres**
  Lorsque commence la prédication wahhabite, la péninsule Arabique est un espace sans unité politique. Si l'Empire ottoman contrôle depuis le XVIe siècle les côtes occidentales (le Hedjaz, La Mecque et Médine) et orientales, le centre de la péninsule (Najd), majoritairement désertique, est autonome et organisé autour d'oasis que relient les routes commerciales et de pèlerinage[127]. Le pouvoir est partagé entre différentes tribus, nomades et sédentaires ; les rivalités entre les différents lignages conduisent à de nombreuses alliances temporaires et à des affrontements réguliers. Les émirs al-Saoud, dont le fief est depuis la décennie 1720 l'oasis d'al-Dir'iyya (aujourd'hui dans la banlieue de Riyad) ne sont alors qu'une petite dynastie parmi d'autres ; c'est leur rencontre avec le prédicateur ibn Abd el-Wahhab qui leur permet de s'imposer à l'échelle de la péninsule[128].

- **Naissance d'un État bicéphale**
  Ibn Abd el-Wahhab s'installe dans l'oasis d'al-Dir'iyya avec ses partisans. L'alliance est rapidement conclue avec Mohammed Ibn Saoud, et matérialisée, entre autres, par un mariage entre la fille de ce dernier et Ibn Abd el-Wahhab. L'État qui naît de leur association est bicéphale. L'émir, qui reçoit le titre d'imam à la forte symbolique religieuse, se charge des affaires politiques et militaires, tandis qu'Ibn Abd el-Wahhab, tout en développant la doctrine et en assurant sa prédication, supervise la religion, nomme les muftis et les cadis. À la mort de Mohammed Ibn Saoud en 1765, son fils lui succède comme émir, de même que le fils d'Ibn Abd el-Wahhab le remplace comme référence religieuse en 1792.

La conquête, contre l'Empire ottoman

- **Le djihad de conquête**
  Forte de cette nouvelle légitimité religieuse et d'un esprit de corps militaire, la dynastie des al-Saoud change d'échelle et fonde un émirat (premier État saoudien, 1744-1818), progressivement étendu par le djihad à la majeure partie de la péninsule, Yémen et Oman exceptés[129]. L'État, initialement chancelant, se consolide progressivement grâce aux butins issus des razzias et à l'augmentation

[126] COMMINS David, *The Mission and the Kingdom, Wahhabi power behind the Saudi throne,* Londres, New York, I.B. Tauris, 2009.
[127] EL KHOURY Yara, « Le premier Etat saoudien (1745-1818) », Les clés du Moyen-Orient, 16 avril 2014.
[128] DAZI-HENI Fatiha, *L'Arabie saoudite en 100 questions,* Paris, Tallandier, 2017.
[129] EL KHOURY Yara, *op. cit.*

de la population, grâce aux revenus de la *zakat* (taxe religieuse). La première phase de conquête, derrière Mohammed Ibn Saoud puis son fils Abd el-Aziz après 1765, se limite au Najd ; les Saoudiens s'emparent de Riyad en 1773. Leur pouvoir se renforce par une série d'alliances avec des confédérations tribales, qui rallient dans le même temps la doctrine. Cette dernière trouve un accueil favorable chez certaines populations sédentaires des oasis déjà acquises au hanbalisme, et parmi les bédouins ; elle doit dans le même temps faire face à l'opposition de nombreux savants hanbalites, dont le propre frère d'Ibn Abd el-Wahhab. Le wahhabisme commence à s'étendre hors du Najd peu avant le décès d'Ibn Abd el-Wahhab (1792). À la toute fin du XVIIIe siècle, la région du 'Asir, le Qatar et Bahreïn deviennent wahhabites et le Najran, à la frontière avec le Yémen, passe sous autorité saoudienne[130].

- **La prise des lieux saints**
  La prise du Hedjaz par l'émir al-Saoud en 1805 constitue un tournant. La valeur symbolique de La Mecque et de Médine, renforce le prestige de la dynastie ; la tradition wahhabite est imposée aux lieux saints : des lieux de culte populaires, déclarés hérétiques, sont détruits, des prières collectives et obligatoires sont organisées, et un certain nombre d'interdits sont instaurés, à l'encontre de ce qui se pratiquait jusqu'ici dans le Hedjaz, afin d'imposer l'orthodoxie et l'orthopraxie wahhabites[131].

- **La réaction ottomane et la défaite saoudienne**
  La prise du Hedjaz, terre ottomane, constitue également un tournant parce qu'elle déclenche la réaction de l'Empire, inquiété depuis plusieurs décennies par le développement d'une doctrine qu'il considère comme une hérésie. L'émergence au sein de l'islam d'une force concurrente alliant légitimité politique et légitimité religieuse ne peut être tolérée par le sultan ottoman, qui depuis la fin du XVIIIe siècle revendique le titre de calife. La perte des lieux saints, dont le sultan-calife est officiellement le protecteur et qu'il cogère avec les descendants du Prophète (les Hachémites), est par conséquent inacceptable. Ce sont les fils de Mohammed Ali qui se chargent sous le commandement de leur père d'en faire la reconquête pour le compte de l'Empire. Le vice-roi d'Égypte ne se contente pas de reprendre les lieux saints (1811), mais effectue des incursions dans le Najd, inédites pour les Ottomans, qui conduisent à la destruction d'al-Dir'iyya et du premier État saoudien en 1818. Les dignitaires religieux sont pour la plupart massacrés et la famille al-Saoud déportée au Caire ou à Istanbul.

- **Le fragile retour du pouvoir saoudien**
  Le deuxième État saoudien (1824-1891) est moins puissant que le premier, mais la restauration des al-Saoud, après le traumatisme de l'année 1818, est l'occasion d'une association encore plus étroite entre les descendants de Mohammed Ibn Saoud et de ceux d'Ibn Abd el-Wahhab. Ce deuxième État est créé en 1824 par Turki ben Abdallah al-Saoud (1824-1834), petit-fils du fondateur, lorsque, par ses raids militaires, il contraint les Ottomans à se retirer du Najd. Il choisit alors Riyad comme capitale. A son extension maximale sous Faysal bin Turki, le deuxième État couvre le Najd, le Qasim et les côtes du golfe Persique, mais ni le nord de la péninsule, ni le Hedjaz. Les Ottomans tolèrent l'émirat saoudien, parce que celui-ci ne prétend plus empiéter sur les possessions de l'Empire, mais entendent cependant le contrôler. En dépit d'une plus grande

[130] COMMINS David, *op. cit.*
[131] MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam, Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite* (XVIIIe-XXIe siècles), Paris, PUF, 2011.

autonomie gagnée par Faysal, l'État reste instable, du fait de rivalités internes, assassinats et crise de succession (à la mort de Faysal en 1865) qui conduisent à sa destruction. Aux soulèvements sporadiques de villes dans le Qasim qui émaillent les années 1850 et 1860 succède la montée en puissance des al-Rachid de Ha'il, jusqu'ici vassaux des al-Saoud ; profitant de la guerre fratricide qui déchire ces derniers, les al-Rachid les défont militairement et s'emparent de Riyad en 1891. Les derniers al-Saoud sont contraints à l'exil, d'abord au Qatar, puis au Koweït[132].

- **La wahhabisme gagne du terrain**
  Malgré la défaite, encore une fois temporaire, des al-Saoud, le wahhabisme se renforce sous le deuxième État saoudien. C'est également un wahhabisme plus dur qui s'impose, car confronté tout au long du XIXe siècle à l'instabilité et aux tentatives de le détruire ; exclusiviste, il rejette et combat tous les autres courants de l'islam. Selon Cole Bunzel, ce sont avant tout des textes wahhabites rédigés au cours de ce siècle que Daech tire aujourd'hui ses arguments théologiques[133]. S'il n'est à la fin du XIXe siècle qu'un phénomène marginal au sein de l'islam, limité à la péninsule, le wahhabisme a réussi un processus d'homogénéisation doctrinale du Najd, désormais pleinement wahhabite. Les oulémas ont en effet tiré les leçons de l'effondrement du premier État (la conquête ayant été trop rapide pour ancrer la doctrine dans les territoires contrôlés). Ils ont concentré au cours du XIXe siècle leurs efforts sur le Najd et les provinces adjacentes. Les descendants d'Ibn Abd el-Wahhab, qui ont pris le nom d'Al al-Sheikh, sont à l'avant-poste de cette évolution ; d'abord son petit-fils, Abd el-Rahman Ibn Hasan Al al-Sheikh (m.1869), puis le fils de celui-ci, Abd al-Latif Ibn Abd al-Rahman (m.1876), autour desquels se structure l'*establishment* wahhabite. En dépit de quelques résistances, force est de constater que le wahhabisme s'impose ; les al-Rachid eux-mêmes, pourtant soutenus par des opposants au wahhabisme, n'ont jamais combattu cette doctrine, et l'ont parfois soutenue[134].

Le troisième État saoudien au cœur de l'islam

Le pouvoir des al-Saoud, et dans le même temps la puissance mobilisatrice du wahhabisme, sont restaurés au début du XXe siècle par Abd el-Aziz bin Abd el-Rahman al-Saoud (connu sous le nom d'Ibn Saoud, v.1880-1953) qui, en s'emparant du Hedjaz puis en fondant le royaume d'Arabie saoudite (1932) leur donne une ampleur inégalée. Garants de la doctrine officielle du régime, les oulémas wahhabites lui sont redevables et se placent sous son autorité.

- **Ibn Saoud et la restauration saoudienne**
  Ibn Saoud est né vers 1880, d'Abd el-Rahman bin Faysal et d'une mère issue de la famille Sudayrî, alliée des Saoud. Il reçoit une solide éducation religieuse auprès des grands oulémas wahhabites. Réfugié avec son père au Koweït à la suite de la destruction du deuxième État saoudien, il lance en 1902 une expédition militaire qui lui permet de reprendre Riyad, et de l'utiliser comme base arrière pour la conquête et l'unification de la péninsule, qui s'étalent sur 30 ans. S'il s'empare des régions d'al-Qasim, à l'ouest de Riyad, et d'al-Hasa, à l'est, dès 1913, ce sont avant tout la Première Guerre mondiale et l'effondrement de l'Empire ottoman qui facilitent l'expansion rapide du pouvoir saoudien.

[132] COMMINS David, *op. cit.*
[133] BUNZEL Cole, *The Kingdom and the Caliphate, duel of the Islamic States,* Carnegie Endowment for international peace, 2016.
[134] *Ibid.*

- **L'unification de la péninsule**
  Les Britanniques, qui contrôlent depuis le XIXe siècle les petits États du Golfe, et qui s'allient au même moment avec les Hachémites du Hedjaz pour combattre l'Empire ottoman (la grande révolte arabe de 1916), reconnaissent en 1915 l'autorité d'Ibn Saoud sur les territoires dont il a fait la conquête. Il perd temporairement leur soutien en 1924 lorsqu'il s'engage avec succès dans le 'Asir (côte sud de la mer Rouge) puis le Hedjaz, et qu'il menace les Hachémites. Après la violente prise de Ta'if en 1924, La Mecque se rend pacifiquement, tandis que Djeddah et Médine doivent capituler à la suite de longs sièges. Les Hachémites sont défaits, malgré l'éphémère titre de calife revendiqué par Hussein, roi du Hedjaz, à la suite de l'abolition du califat en Turquie par Mustafa Kemal. En 1926, Ibn Saoud obtient l'allégeance des notables du Hedjaz, se proclame roi de la région et sultan du Najd, avant de rassembler l'ensemble de ses titres pour devenir en 1932 le souverain d'un royaume d'Arabie saoudite unifié.

- **La fin du djihad de conquête**
  La possession des lieux saints, l'indépendance du royaume dans un ensemble régional en grande partie colonisé, et l'alliance avec les Britanniques, puis plus tard le pétrole, assurent rapidement au royaume une stature internationale, bien que les institutions gouvernementales ne soient qu'à l'état d'ébauches. L'enjeu pour le roi est alors de concilier les revendications rigoristes des oulémas wahhabites qui s'opposent à la diversité religieuse traditionnelle de La Mecque, tout en rassurant le reste du monde musulman, et plus largement la communauté internationale, sur sa capacité à gérer les lieux saints[135] ; ce qu'il fait en organisant avec l'aide de Rachid Rida une conférence islamique en 1927. Si des lieux de vénération populaire et soufie, comme en 1804, sont détruits par les forces religieuses les plus zélées d'Ibn Saoud, le wahhabisme n'est pas imposé au Hedjaz. Les oulémas des différentes écoles juridiques sont progressivement remplacés par des oulémas wahhabites aux postes les plus importants, comme celui d'imam et prédicateur de la grande mosquée de La Mecque ou de *cadi* (juge) du Hedjaz. Le soufisme, sans être éradiqué, doit se faire discret, et les chiites sont autorisés à effectuer le pèlerinage. Selon Stéphane Lacroix, il s'agit là de la victoire d'une interprétation inclusiviste du wahhabisme, moins sectaire qu'aux origines[136].

- **La supériorité du politique sur le religieux**
  Opérant une relecture du pacte originel, Ibn Saoud affirme dans les années 1920 la prééminence du politique sur le religieux. La répression de la rébellion des Ikhwans lui permet notamment de clarifier la place de la religion dans l'État qu'il construit. La milice wahhabite des Ikhwans (les Frères[137]) s'est constituée après 1913, à partir de populations nomades récemment converties par les *mutawwiya* (prédicateurs) et sédentarisées sur décision du pouvoir[138]. Acteurs essentiels de la conquête, animés par l'esprit de djihad, ils deviennent encombrants après la conquête du Hedjaz pour Ibn Saoud, qui souhaite tempérer leur zèle mais qui doit faire face à leurs revendications. Leur vision radicale et exclusiviste du wahhabisme ne correspond ni au désir d'Ibn Saoud de pacifier la péninsule, quitte à ralentir la prédication, ni à la nécessité de négocier diplomatiquement avec les non-wahhabites. La fermeture de la frontière nord, à la suite d'un traité signé avec les Britanniques,

[135] MOULINE Nabil, *op. cit.*
[136] LACROIX Stéphane, Les islamistes saoudiens…, *op. cit.*
[137] Les Ikhwans n'ont rien de commun avec les Frères musulmans.
[138] COMMINS David, *op. cit.*

clôt le djihad, fait obstacle au désir des Ikhwans de poursuivre la conquête, synonyme de butin, et les contraint à la sédentarité et à une agriculture peu lucrative. Puisqu'ils ne peuvent plus combattre l'ennemi extérieur, les Ikhwans revendiquent le droit d'intervenir au sein de la péninsule et s'attaquent aux populations non-wahhabisées. L'instabilité générée par ces troupes guerrières et leur refus de préférer l'allégeance au pouvoir plutôt que la pureté idéologique sont confirmées par l'entrée en rébellion, en 1927, d'une partie des Ikhwans, qui exigent une participation au pouvoir politique. Refusant de voir son autorité et son monopole du djihad entamés, Ibn Saoud écrase la rébellion en 1929-1930 avec l'appui des Britanniques et d'une armée recrutée parmi les populations sédentaires du Najd[139].

1.2. Saoudisation de l'État (1953-2018)

L'alliance entre le pouvoir politique et la religion, entre le fondateur de l'État Abd al-Aziz Ibn Saoud (qui meurt en 1953) et la famille Al-Escheikh est de plus en plus favorable au pouvoir royal depuis les années 1950 et la progressive modernisation de l'État et de la société. Désormais allié des États-Unis, le pouvoir dispose d'un important facteur de légitimation, autre que la religion : la rente pétrolière. Tandis que les al-Saoud affermissent leur contrôle sur l'État, les oulémas ont accès à la société, qu'ils entreprennent de wahhabiser ; ce n'est que dans un second temps, dans les années 1960, que la wahhabisation franchit les frontières du royaume et entreprend de toucher le reste du monde musulman.

Ce déséquilibre croissant entre sphères politique et religieuse ne remet pas en cause l'alliance des al-Saoud avec les oulémas wahhabites, mais explicite au sein d'institutions, lentement mises en place, le partage des rôles entre la famille royale qui gouverne sans contestation possible, et les oulémas qui, tout en se gardant d'intervenir dans les affaires politiques, encadrent la société grâce à un discours univoque. C'est la contestation de ce monopole qui conduit à l'émergence de courants d'opposition islamistes, politiques ou djihadistes.

Institutionnalisation de la religion

• Modernisation sans sécularisation

Comme le remarque David Commins, la modernisation des structures de l'État, contrairement à ce qui se produit dans la plupart des pays de la région entre les années 1920 et les années 1970, n'entraîne pas de sécularisation, mais renforce le lien entre le pouvoir et la religion[140]. Elle ne correspond pas à une perte d'influence des religieux qui, bien qu'encadrés, conservent leur pouvoir : tout d'abord parce que le wahhabisme reste la doctrine officielle de l'État, fondement des institutions à commencer par la justice et l'éducation ; ensuite parce que les oulémas conservent un rôle de premier plan au sein des institutions nouvellement créées : elles sont pour eux le moyen d'améliorer la diffusion du message, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du royaume.

[139] MOULINE Nabil, *op. cit.*
[140] COMMINS David, *op. cit.*

- **Les oulémas au service de la monarchie**
  Les oulémas restent le soutien essentiel de la dynastie saoudienne après la mort d'Ibn Saoud en 1953. La *fatwa*, émise en 1964 par plusieurs oulémas dont le grand mufti Mohammed Ibn Ibrahim, qui destitue le roi Saoud (fils aîné d'Ibn Saoud et son successeur) souligne le lien étroit de la classe religieuse avec les intérêts de la dynastie et montre les limites du pouvoir des fils d'Ibn Saoud[141]. Les griefs des clercs contre le roi sont multiples : idéologiquement, la volonté d'ouvrir encore plus le pays au monde, la proximité du souverain avec les Occidentaux et son train de vie trop libéral, effrayent les oulémas ; politiquement, la mise à l'écart de ses frères, rompant avec le principe d'un système de multi-domination, leur fait craindre une lutte fratricide, nuisible à la dynastie, et par conséquent au wahhabisme. Enfin, la personnalité ambitieuse de Faysal, véritable homme fort du régime et ministre des Affaires étrangères, explique que le roi ait été poussé à l'abdication par son frère. La corporation religieuse s'allie donc avec Faysal contre lui, pour le placer sur le trône : ce sont des arguments religieux, sous la forme d'une *fatwa*, qui ont permis de délégitimer le pouvoir de Saoud et de l'écarter.

- **La religion institutionnalisée par les religieux**
  Le souvenir de ce coup de palais incite Faysal (roi de 1964 à 1975) à poursuivre l'institutionnalisation du wahhabisme, synonyme d'un meilleur contrôle de la doctrine et de ses représentants. L'élite des oulémas n'est en effet pas écartée du processus d'institutionnalisation, et y prend au contraire une part active. Une famille est au centre du jeu : les Al al-Sheikh, descendants d'Ibn Abd al-Wahhab. Deuxième famille du royaume en termes de pouvoir et de prestige, elle dirige l'*establishment* religieux au XIXe et au XXe siècles, ce qui lui permet de nommer les juges et les imams, de gérer les biens religieux, et de contrôler la sphère religieuse, qui, jusqu'aux années 1950 ne possède pas d'organisation claire et centralisée. Plus que les rois Saoud puis Faysal, c'est Mohammed Ibn Ibrahim Al al-Sheikh (né en 1893) qui prend en charge la structuration de cette sphère[142].

- **Le grand mufti Mohammed Ibn Ibrahim**
  À la mort d'Ibn Saoud en 1953, il prend le titre de grand mufti du royaume et entame une série de réformes, notamment dans les domaines de la justice et de l'enseignement. Sous son égide, le système judiciaire est progressivement unifié. En 1955, la promulgation des *fatwas* et la gouvernance des affaires religieuses sont regroupées dans une institution centrale, la Dar al-ifta. Le système juridique du Hedjaz, hérité des institutions ottomanes wahhabisées, est étendu en 1959 à l'ensemble du royaume ; des tribunaux sont créés dans toutes les provinces, tenus par des *cadis* (juges religieux). La loi du royaume est officiellement la charia, sauf pour le droit commercial, qui s'inspire des lois positives européennes. Dans le domaine éducatif, le grand mufti se focalise avant tout sur l'enseignement supérieur, son objectif étant de former des élites religieuses compétentes, pour mieux diffuser le message wahhabite. Il est à l'origine de la création du premier institut de sciences religieuses à Riyad en 1950 puis des instituts provinciaux, de la faculté de sciences religieuses et de langue arabe (1953), toujours à Riyad, et de l'Université islamique de Médine (1961). À sa mort en 1969, Mohammed Ibn Ibrahim est au sommet du système religieux saoudien et supervise de nombreux pans de la société : grand mufti, il est également chef du système

[141] MOULINE Nabil, *op. cit.*
[142] *Ibid.*

judiciaire, imam de la grande mosquée de Riyad, président de la Fondation al-Dawa pour les médias, président de l'université islamique de Médine, de l'institut de sciences religieuses, et président du haut conseil de la Ligue islamique mondiale.

- **Réduction de l'influence des oulémas**
  Sa mort en 1969 constitue un tournant. Le roi Faysal, qui tentait depuis son accession au trône de réduire l'influence des oulémas, en profite pour reprendre la main sur la structure mise en place par le grand mufti. Le titre est supprimé, et ses prérogatives confiées à un ministre de la Justice. Un conseil supérieur de la magistrature est par ailleurs créé et contribue à la fragmentation de l'autorité religieuse, au profit du pouvoir royal. Le potentiel d'autonomie des oulémas est réduit, à mesure qu'ils sont fonctionnarisés et deviennent des agents de l'État. La création du Comité des grands oulémas en 1971 par un décret royal réorganise l'*establishment* religieux, puisque les 17 membres de l'institution qui est, avec le conseil des ministres, le principal organe législatif du pays, sont nommés par le roi. La parole des oulémas devient collégiale, ce qui permet d'éviter l'émergence de voix contestataires trop importantes.

- **La prédication se tourne vers l'extérieur**
  La réduction de l'autonomie religieuse des oulémas à l'intérieur du pays porte en elle le risque de mettre à mal l'alliance entre les religieux et le pouvoir, pourtant au fondement de l'État. Une nouvelle interprétation du pacte doit donc être proposée. La dynastie, et en premier lieu Faysal avant même son accession au trône, propose un compromis aux oulémas et leur offre la possibilité de diffuser le wahhabisme à l'extérieur du pays : les frontières de la prédication, fermées depuis la fin de la conquête, la révolte des Ikhwans et la création du royaume, sont à nouveau ouvertes. Concrètement, Faysal crée avec le soutien des religieux, du grand mufti et des Frères musulmans, des institutions internationales pensées comme des vecteurs de la prédication. La création de l'Université islamique de Médine (1961), destinée à former des prédicateurs étrangers, de la Ligue islamique mondiale (1962), qui en théorie se déclare indépendante du pouvoir saoudien, et de l'Organisation de la conférence islamique (1969), s'inscrit également dans un contexte de lutte pour le *leadership* du monde musulman.

  La rivalité est tout d'abord politique, et la Ligue islamique mondiale est une réponse idéologique à la Ligue des États arabes, dont le fondement est le nationalisme arabe et non la religion, ainsi qu'au régime socialiste de Nasser, l'Égypte étant le principal concurrent diplomatique de l'Arabie saoudite dans la région[143]. C'est de plus une lutte pour l'hégémonie religieuse au sein du monde musulman, afin d'obtenir le monopole du message islamique, face à al-Azhar ou à la conférence islamique mondiale de Karachi. Après l'ouverture politique du pays vient donc l'ouverture du religieux sur l'extérieur, facilitée dans les années 1970 par l'augmentation des revenus du pétrole. La diplomatie religieuse saoudienne initiée par Faysal poursuit la démarche inclusiviste de son père, mais vise cette fois à transmettre le message wahhabite à l'ensemble du monde musulman[144].

[143] SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert,* Leiden, Brill, 1990.
[144] COMMINS David, *op. cit.*

Oppositions religieuses internes et externes

Le wahhabisme dominant est remis en cause à trois reprises : en 1979, avec l'attaque contre la Grande Mosquée de La Mecque ; au début de la décennie 1990 avec la Sahwa ; le 11 septembre 2011, enfin, suivi des attentats commis sur le sol saoudien. Radicalement différents dans leur manifestation, ces trois mouvements d'opposition partagent une critique de l'idéologie officielle et de la soumission des oulémas au pouvoir. Ils constituent une réaction aux concessions idéologiques qui auraient dénaturé le wahhabisme originel, ainsi qu'à la modernisation et à l'ouverture croissante du pays qui, à partir des années 1970, transforment rapidement la société saoudienne. Paradoxalement, ces oppositions elles-mêmes trouvent leur origine dans l'ouverture idéologique à d'autres courants que le wahhabisme, comme les Frères musulmans ou le djihad afghan. Un islamisme peut par conséquent s'opposer à un autre islamisme, ce qui montre que l'islamisme saoudien ne se résume pas au wahhabisme et que le pouvoir n'en a pas un contrôle absolu.

La monarchie saoudienne et l'*establishment* wahhabite font alors front commun, le wahhabisme correspondant à la reconnaissance de leur double autorité : s'opposer à l'un revient à s'opposer à l'autre. La lutte pour rétablir l'hégémonie du wahhabisme passe par un renforcement idéologique interne, une wahhabisation renforcée, considérée comme la seule façon de maintenir la société en ordre.

- **L'influence des Frères musulmans sur l'islamisme saoudien**
  Outre le fait d'avoir joué un important rôle dans la construction de l'État saoudien, les Frères musulmans ont influencé les débats religieux à l'intérieur du pays[145]. Déjà présentes sur le sol saoudien à l'occasion du pèlerinage dans les années 1940 et 1950, d'importantes figures fréristes (parmi les plus radicales), puis de simples militants, s'installent dans le royaume à la suite de la répression qui frappe l'organisation sous Nasser, et sont accueillis à bras ouverts par le gouvernement qui voit avant tout en eux des opposants au régime égyptien. La proximité idéologique, bien que les Frères soient critiques envers le système monarchique, facilite leur intégration. Installés dans l'administration, où ils font valoir leur sens de l'organisation, et comme cadres dans le privé et le public où ils mettent en œuvre leurs compétences techniques, leur influence sur le système scolaire saoudien est considérable, qu'ils soient instituteurs ou intellectuels dispensant des cours dans les grandes universités du pays.

  Mohammed Qutb (1919-2014) est l'un des acteurs principaux de l'hybridation entre la pensée fériste (qutbiste) et le wahhabisme. Frère cadet de Sayyid Qutb, il rejoint avec lui les Frères et est arrêté à plusieurs reprises. Libéré en 1971, cinq ans après l'exécution de son frère, il s'exile en Arabie saoudite[146]. À l'Université Umm al-Qura de La Mecque, il enseigne la pensée de son frère en l'adaptant pour la rendre compatible avec le wahhabisme : il insiste sur la *jahiliyya,* concept commun aux deux doctrines, croise la volonté (fériste) d'appliquer la charia et l'insistance (wahhabite) sur l'*aqida* (respect du dogme), et expurge l'œuvre de son frère pour en écarter l'idée d'un socialisme islamique dont le pouvoir ne veut pas entendre parler. Cet islamisme hybridé a eu une importante influence sur les générations les plus jeunes à l'origine des mouvements de contestation.

[145] LACROIX Stéphane, *op. cit.*
[146] *Ibid.*

- **1979 : insurrection anti-monarchiste à La Mecque**

La première crise liée à un islamisme contestataire survient en novembre 1979, peu après la révolution iranienne, lorsqu'un groupe armé millénariste s'empare de la Grande Mosquée de La Mecque. Majoritairement saoudien (mais également égyptien ou yéménite) et mené par Juhayman al-Utaybi, fils d'un Ikhwan, ce groupe d'opposants a pour objectif de faire reconnaître l'un des leurs, Mohammad Ibn Abd Allah al-Qahtani, comme le *mahdi* (imam caché et élu de Dieu qui annonce la fin des temps) et de renverser la dynastie saoudienne. Ces hommes sont issus d'un groupe piétiste né dans les années 1960 (al-Jamaa al-Salafiyya al-Muhtasiba) : de jeunes gens célibataires, souvent marginaux, qui faisaient du prosélytisme à Médine et qui avaient, dans les premiers temps, le soutien d'Ibn Bâz (alors vice-président de l'Université islamique de Médine) ; caractérisés par un extrême rigorisme, ils s'opposent à tout ce qui a trait à la rapide modernisation du pays. De plus en plus rudes, voire violents, ils perdent le soutien d'Ibn Bâz et développent des pratiques que les wahhabites considèrent comme non orthodoxes. En 1977, les autorités décident de les arrêter. Juhayman al-Utaybi, meneur du groupe, parvient à s'enfuir et passe deux ans dans la clandestinité. Dans le même temps, sa pensée, jusqu'ici sociale, devient messianique (espérance d'un *mahdi*) et se politise[147]. Ses fidèles rejettent les al-Saoud au nom de leur hostilité au principe monarchiste et d'un retour au wahhabisme originel : la famille royale n'est plus légitime du fait de son alliance avec des infidèles, et de son occidentalisation. Le monopole du djihad revendiqué par le roi est contesté, et l'expansion du wahhabisme doit être poursuivie par les armes là où elle s'était arrêtée dans les années 1920.

À la demande du roi Khaled, le Comité des grands oulémas, dirigé par Ibn Bâz, émet en novembre 1979 une *fatwa* condamnant la prise de la Grande Mosquée et justifiant, contre les textes sacrés, un assaut meurtrier dans le lieu le plus saint de l'islam. Si la rébellion est rapidement éradiquée, ses conséquences se font ressentir sur le long terme dans la société saoudienne. D'autant plus que les autorités font face au même moment à une rébellion chiite. Il résulte de cet événement un renforcement de la rigidité religieuse et morale. Le désir d'avoir la main sur la pensée religieuse et sur les savants-fonctionnaires explique l'augmentation du budget des universités islamiques ; le pouvoir accorde de même un champ d'action élargi aux *mutawwi'a* (prédicateurs) pour encadrer la société par la morale religieuse. Contrairement à ce qu'affirment les officiels saoudiens actuels, le contrôle moral préexistait, mais il se systématise après 1979 : il s'agit d'un changement de degré, et non de nature. De cette époque date l'obligation pour les magasins de fermer aux heures de prière ; les cinémas clandestins qui pouvaient exister, et auxquels les oulémas ne prêtaient jusqu'ici pas attention, sont désormais rigoureusement interdits. D'où une situation en apparence paradoxale, celle d'un enrichissement et d'une modernisation avec en parallèle un rigorisme religieux accentué. 1979 est par conséquent perçu comme une année charnière dans les esprits et les discours, parfois de manière exagérée pour appeler à la réforme : Mohammed ben Salmane déclare ainsi vouloir revenir au wahhabisme qui prévalait avant cette date.

[147] HEGGHAMMER Thomas, LACROIX Stéphane, « Rejectionist islamism in Saudi Arabia : the story of Juhayman al-'Utaybi revisited », *Middle East Studies* n° 39, 2007, p. 103-122.

- **Les années 1990 : la Sahwa et la politisation de religieux**

  Dans les années 1990 apparaît au grand jour un mouvement de contestation politique, plus profond mais non violent, qui remet en cause la dynastie saoudienne[148]. Ce « réveil » (Sahwa) s'explique par la convergence du frérisme et du wahhabisme, grâce notamment à Mohammed Surur (mort en 2016). Ce Frère musulman syrien s'est installé en Arabie saoudite en 1965 ; tenant de la ligne dure qutbiste, il réunit autour de lui des fidèles qui forment la Jama'a sourouriste, et s'oppose progressivement aux autres Frères musulmans, avec qui il est bientôt en rupture. Contraint de quitter le pays en 1973, il se détache progressivement du groupe qui garde son nom. Son influence est majeure, puisqu'il est l'artisan de la convergence entre les idées politiques (qutbistes avant tout) des Frères musulmans, et l'orthodoxie des salafistes wahhabites ; un élément fondamental du wahhabisme n'était cependant pas soluble dans le frérisme : la fidélité à la dynastie al-Saoud, ce qui explique que la faction principale de la Sahwa, qui prend ses racines dans le sourourisme, soit dirigée contre le pouvoir.

  L'élément déclencheur est l'invasion du Koweït par l'Irak en 1990, et la *fatwa* des Grands oulémas et d'Ibn Bâz qui légitime religieusement la présence des forces américaines sur le sol saoudien : cette dernière, mal aisée à justifier du point de vue du wahhabisme, suscite la colère d'une génération de jeunes religieux et intellectuels saoudiens influencée par le frérisme. Les meneurs, dont font partie Salman al-Awda, Aid al-Qarni et Safar al-Hawali, reprennent à leur compte la critique fériste de l'Occident et des États-Unis, et décrivent l'Arabie saoudite comme tombée dans la *jahiliyya,* concept repris à Sayyid Qutb. Ils exigent une réislamisation de la société, plus de pouvoir pour les religieux, et des réformes politiques, dont l'instauration d'un conseil consultatif. La Sahwa s'inscrit dans une demande plus large de réformes sociales, également émise par le camp libéral : en 1990, 47 femmes ont ainsi manifesté en voiture pour réclamer le droit de conduire (seulement accordé en 2017) ; la répression violente de cette manifestation par la police religieuse a suscité l'émoi parmi les réformateurs, et remis en cause la légitimité de cette même police. La première manifestation publique de la Sahwa est une pétition lancée en 1991, avec le soutien tacite d'Ibn Bâz, qui réclame plus de place pour les savants religieux. Ignorée par le pouvoir, cette pétition est suivie d'une deuxième un an après, lancée à l'insu de l'élite religieuse du pays. Manifeste politique, elle remet en cause la légitimité politique des al-Saoud et la conditionne au bon-vouloir des religieux.

  La Sahwa est à l'origine de la rupture entre l'État saoudien et les Frères musulmans, mais également de réformes politiques. Dès 1992, le pouvoir met en place un conseil consultatif, réclamé tant par la Sahwa que par les libéraux. Mais le pouvoir rejette les autres demandes de la Sahwa et, ne pouvant accepter le risque de remettre en cause l'alliance entre la dynastie et le wahhabisme, décide de faire pression sur les meneurs qui sont entre temps devenus d'importantes figures publiques. En 1994, leurs positions idéologiques sont condamnées par le Comité des grands oulémas, et le grand mufti leur interdit de s'exprimer à nouveau en public. Pour affaiblir la contestation, le pouvoir tente de reprendre la main sur l'éducation et certains secteurs religieux : les enseignants suspects sont mutés et un ministère des Affaires religieuses est créé ; quant au grand mufti Ibn Bâz, jugé trop complaisant face à la Sahwa, il est remplacé à sa mort en 1999 par un

[148] LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens… op. cit.*

membre de la famille Al al-Sheikh. La rupture est encore plus profonde avec les Frères musulmans, progressivement écartés. En 2002, dans le contexte des accusations contre l'Arabie saoudite qui suivent le 11 Septembre, le ministre de l'Intérieur, le prince Nayef, qualifie les Frères de « source de tous les maux du royaume ». L'arrivée au pouvoir de Mohammed Morsi en Égypte en 2012 matérialise la rupture, puisque l'Arabie saoudite soutient l'année suivante le coup d'État militaire contre un régime par ailleurs soutenu par le Qatar. En 2014, l'Arabie saoudite déclare la confrérie organisation terroriste[149].

- **Le terrorisme, d'al-Qaïda à Daech**

  Les attentats du 11 septembre et al-Qaïda entraînent une remise en cause du wahhabisme, cette fois d'envergure internationale. Dans l'esprit des Occidentaux, l'association du groupe terroriste à l'Arabie saoudite découle de plusieurs facteurs : la présence, parmi les 19 terroristes du 11 septembre de 15 Saoudiens, le soutien, par une partie de la société saoudienne, d'Oussama ben Laden ou encore les liens personnels que ce dernier entretenait avec le pays (même si la nationalité saoudienne lui a été retirée en 1994). Pourtant, al-Qaïda n'est pas une excroissance du wahhabisme. L'Arabie saoudite est également touchée par le terrorisme : en 1995, un attentat est perpétré à Riyad par des vétérans du djihad afghan opposés à la présence américaine sur le territoire saoudien ; entre 2003 et 2006, une série d'attentats vise des Occidentaux. Les fondements idéologiques d'al-Qaïda ne correspondent pas non plus au wahhabisme, puisqu'ils décrivent la famille saoudienne comme illégitime et nient au roi le droit de déclarer le djihad. Ben Laden a lui-même plus été influencé par le qutbisme, grâce à Mohammed Qutb dont il a suivi les cours à l'Université de La Mecque, et par le modèle des mouvements violents égyptiens des années 1970, que par le wahhabisme officiel. L'Arabie saoudite n'en est pas moins pointée du doigt pour son idéologie intolérante, malgré la condamnation de l'attentat du 11 septembre par le grand mufti Abd al-Aziz Al al-Sheikh et par toute la Sahwa. Cette focalisation internationale sur le pays incite des mouvements libéraux à revendiquer la séparation des pouvoirs, la liberté d'expression ou encore une amélioration du statut des femmes, tandis que le pouvoir s'attaque aux mouvements salafistes et sahwistes en dehors du spectre purement wahhabite.

  L'État islamique déclare la guerre à l'Arabie saoudite en 2014 ; le pays est de fait une cible majeure pour l'organisation terroriste. Entre novembre 2014 et fin 2016, malgré l'apparente proximité idéologique entre l'Arabie saoudite et Daech, une quinzaine d'attaques, majoritairement contre les chiites ou les forces de sécurité, sont perpétrées sur son sol[150]. Cette proximité mène Kamel Daoud à qualifier l'Arabie saoudite de « Daech qui a réussi ». En dépit des apparences, les deux attitudes politiques sont très différentes. Djihadisme et wahhabisme partagent un certain nombre de références religieuses et de positions conservatrices, comme l'intolérance à l'égard des autres courants religieux, mais se distinguent en réalité sur au moins deux points majeurs : le califat, auquel les al-Saoud n'accordent pas d'importance, et l'usage de la violence. S'agissant du recours à la violence, Daech s'inspire davantage, selon Cole Bunzel, du premier État saoudien et de la pensée radicale et exclusiviste qui s'impose au XIXe siècle au cours du deuxième État, en contexte de guerre permanente. Le troisième État, plus inclusivif et allié des Occidentaux, est en revanche

[149] LACROIX Stéphane, « Arabie saoudite : de la fusion à la rupture », in PUCHOT Pierre (dir.), *Les Frères musulmans et le pouvoir,* Paris, Galaade, 2015.

[150] BUNZEL Cole, *The Kingdom and the Caliphate, duel of the Islamic States, op. cit.*

un repoussoir pour Daech. Le djihadisme ne trouve d'ailleurs pas exclusivement ses racines dans le wahhabisme (voir partie I). Selon Laurent Bonnefoy et Stéphane Lacroix, il est davantage influencé dans l'Afghanistan des années 1980, par certains courants du frérisme. C'est dans les années 1990 qu'il se salafise, avec l'émergence d'al-Qaïda[151]. Par conséquent, les al-Saoud sont, pour les penseurs de Daech, illégitimes et doivent être renversés ; l'Arabie saoudite constitue d'ailleurs dans leur esprit une portion du territoire de l'État islamique, divisé en provinces. Parce qu'elle est une cible, et qu'elle se sait suspectée en raison des connexions idéologiques entre le wahhabisme et le djihadisme, l'Arabie saoudite affiche une politique active de déradicalisation, et de répression contre les djihadistes ; 43 d'entre eux ont ainsi été exécutés en janvier 2016, dont l'idéologue d'al-Qaïda, Faris al-Zahrani.

La concentration du pouvoir autour du roi

- **La répartition traditionnelle des pouvoirs au sein de la dynastie**
  Le mode de fonctionnement traditionnel de l'État réside dans la répartition du pouvoir au sein de la famille régnante, et dans un système de succession adelphique (de frère en frère). Depuis 1953, le roi doit descendre d'Ibn Saoud, qui avait écarté ses frères et les autres branches dynastiques de la succession. Plus précisément, tous les rois qui ont gouverné depuis cette date, Saoud, Faysal, Khaled, Fahd, Abd Allah et Salmane depuis 2015, sont les fils du fondateur du royaume. Le partage du pouvoir, sous forme de fiefs ministériels, régionaux ou thématiques permet d'accorder une place à chaque clan ou chaque membre de la fratrie, en attendant une éventuelle accession au trône. La lutte pour le pouvoir est alors une lutte de clans, qui se battent pour le trône, les postes importants et les revenus pétroliers[152]. Lorsqu'il dépose son frère en 1964, Faysal récompense ceux qui, parmi ses autres frères, l'ont soutenu : Abd Allah obtient la direction de la Garde nationale, tandis que Fahd, Sultan et Salmane, tous trois issus par leur mère du clan sudayri, deviennent respectivement ministre de l'Intérieur, ministre de la Défense, et gouverneur de Riyad, postes sur lesquels ils fondent leur pouvoir personnel et familial, et qui leur permettent de revendiquer par la suite le trône.

- **1992 : officialisation de la monarchie absolue**
  L'organisation du pouvoir est officialisée par la Loi fondamentale de 1992, dans le contexte de la Sahwa. Première forme de Constitution pour un pays qui considérait jusqu'ici que la charia en faisait office, elle crée, entre autres, un conseil consultatif. Dans son prologue, le texte définit le royaume comme un État souverain, arabe et islamique, qui obéit à la charia et à la sunna. Le pouvoir judiciaire est déclaré indépendant, mais les juges sont désignés par des décrets royaux, ce qui officialise la soumission des oulémas au pouvoir royal. Le Conseil consultatif *(Majlis al-shura)* ne vote pas les lois, mais se contente d'en proposer au roi et au conseil des ministres. Ses 60 puis 150 membres, dont 30 femmes depuis 2013, sont nommés par le souverain. Le pouvoir de la dynastie est absolu, sur le système politique, la société, et les religieux.

[151] BONNEFOY Laurent, LACROIX Stéphane, « *Le problème saoudien. Le wahhabisme, rempart ou inspirateur de l'État islamique ?* », *La revue du Crieur,* n° 3, 2016.
[152] MOULINE Nabil, « Pouvoir et transition générationnelle en Arabie Saoudite », *Critique internationale,* n° 46, 2010, p. 125-146.

- **Les religieux toujours sous tutelle**

L'autorité royale l'emporte donc sur l'autorité religieuse. Le retour de la fonction de grand mufti en 1993 ne doit pas faire illusion, puisqu'elle est confiée à Ibn Bâz qui, bien qu'étant une importante figure religieuse, ne possède aucune attache familiale suffisamment prestigieuse pour utiliser ce poste comme un levier politique. Le poids des Al al-Sheikh est toujours aussi important, bien qu'aucune figure majeure de cette famille n'ait réussi à s'imposer comme référence religieuse depuis la mort du grand mufti Mohammed Ibn Ibrahim en 1969. Abd al-Aziz Ibn Abd Allah, lointain neveu de ce dernier, occupe le poste de grand mufti depuis la mort d'Ibn Bâz, et dirige de ce fait le Comité des grands oulémas. Deux autres membres de la famille font partie de ce conseil, dont le propre fils de Mohammed bin Ibrahim, Abd Allah, qui a précédemment occupé la fonction de ministre de la Justice, et qui préside dans le même temps le *Majlis al-Shura.* Son frère Abd al-Aziz est conseiller royal, et dirige la police religieuse ; enfin, le fils de ce dernier est ministre des Affaires islamiques depuis 2000[153].

Mais la dynastie saoudienne mise également sur des figures religieuses hors de cette famille, autant pour la concurrencer que pour assurer la promotion d'un salafisme quiétiste absolu : le seul engagement politique de ces religieux, aux origines moins prestigieuses que les Al al-Sheikh, est leur plein et entier soutien à la dynastie, et leur refus d'intervenir dans le domaine politique. Leur rôle est plus important depuis les années 1990 marquées par la Sahwa, cette contestation politique contre la dynastie, et la montée du salafisme djihadiste : ils sont chargés de combattre idéologiquement les Frères musulmans et les djihadistes. Soutenus par le pouvoir sans toujours faire partie du noyau dur de l'*establishment* wahhabite (Comité des grands oulémas), leur influence hors d'Arabie saoudite est également considérable. Parmi ces figures, citons le grand mufti Ibn Bâz, Mohammed Ibn Uthaymin (1926 – 2001), élève du premier et Salih al-Fawzan (né vers 1933). Ce dernier, formé à l'Université al-Imam de Riyad, où il a par la suite enseigné, est aussi un disciple d'Ibn Bâz et d'Abd el-Razzak Afifi. Membre du Comité des grands oulémas, il a pris théologiquement position contre les Frères musulmans, en critiquant par exemple le grand œuvre de Youssef al-Qaradawi, *Le Licite et l'Illicite.*

Le plus connu de ces religieux est sans doute Rabi' al-Madkhali (né vers 1931) dont l'influence est majeure tant en Arabie saoudite où il a ouvert la voie à un courant de pensée qui porte son nom (madkhalisme), qu'auprès des salafistes quiétistes du monde entier. Profitant de l'ouverture des études religieuses après les années 1950, il intègre l'*establishment* wahhabite. Il effectue ensuite sa carrière dans les grandes universités religieuses du pays, Riyad et Médine où il étudie auprès d'Ibn Bâz ou d'al-Albani, puis à La Mecque où il enseigne. C'est à lui que la monarchie saoudienne fait appel après 1990 dans le contexte de la Sahwa pour reprendre en main l'Université islamique de Médine, considérée comme un bastion contestataire, du fait de l'influence originelle des Frères musulmans. Proche du pouvoir, Rabi' al-Madkhali est opposé à tout islam politique, revendique l'apolitisme le plus total, et concentre sa pensée sur la théologie et la prédication.

[153] MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam…, op. cit.*

Abd el-Aziz Ibn Bâz
v.1910 - 1999
Grand mufti d'Arabie saoudite (1993 – 1999)

- Issu d'une famille originaire de Médine qui ne faisait pas partie de l'*establishment* religieux, Ibn Bâz, aveugle depuis l'âge de 20 ans suit une formation religieuse traditionnelle, pour partie autodidacte ; c'est un disciple du grand mufti Mohammed ben Ibrahim[154].
- D'abord juge dans le district de al-Kharj (1938-1951), Ibn Bâz est ensuite enseignant à l'Institut des sciences de Riyad, puis vice-président de l'Université de Médine à l'ouverture de celle-ci en 1961. En 1993, il est nommé grand mufti (poste vacant depuis 1969) ; il dirige à ce titre le Comité des grands oulémas et l'Assemblée constitutive de la Ligue islamique mondiale. Il est à ce jour le seul grand mufti à ne pas être issu des Al al-Sheikh.
- Handicapé par ses origines non-bédouines, Ibn Bâz est un soutien du pouvoir royal qui lui attribue de hautes fonctions. Il justifie par une *fatwa* l'intervention de forces armées à la Mecque en 1979, puis la présence américaine sur le sol saoudien en 1990. En 1993, il valide religieusement les accords d'Oslo, puis condamne Oussama ben Laden après les attentats qui touchent le sol saoudien dans les années 1990.
- Ibn Bâz assure un important prosélytisme à l'intérieur du pays, au moyen d'associations. Dans les années 1960, il fonde la Jama'a al-salafiyya al-muhtasiba, dont sont issus quelques assaillants de la Grande Mosquée en 1979. Il soutient les débuts de la Sahwa, demandant plus de pouvoir pour les oulémas, avant de s'y opposer. Le grand mufti a refusé la modernisation du pays (lois positives), mais n'a jamais critiqué les politiques modernisatrices des souverains.
- Très conservateur et rigoriste, il a notamment émis des *fatwas* critiquant l'idée d'une rotation de la Terre autour du soleil, ou l'amélioration du statut des femmes (comme le droit de conduire). La soixantaine de livres qu'il a écrits et ses centaines de *fatwas* sont aujourd'hui encore des références majeures à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Arabie saoudite.

- **Le problème de la succession**

Cet affaiblissement de tout concurrent politique potentiel se constate également au sein même de la famille royale. Le mode de succession adelphique et horizontal pose la question du renouvellement des générations (Salmane a accédé au pouvoir en 2015 à l'âge de 80 ans) et du partage du pouvoir entre les différentes branches de la dynastie, qui compte aujourd'hui six mille princes. Pour éviter les crises de succession, Ibn Saoud a mis en place dès 1921 un conseil de famille informel, devenu officiel en 2000 lorsque l'actuel roi Salmane en a pris la tête[155]. La première règle explicite de succession est énoncée en 1992 dans la Loi fondamentale : « le pouvoir se transmet uniquement aux fils du roi fondateur et à ses petits-fils. Le plus capable d'entre eux est reconnu roi pour appliquer le Livre de Dieu et la Tradition prophétique ». Elle ouvre, pour la première fois,

[154] MOULINE Nabil, *Les clercs de l'islam…, op.cit.*
[155] MOULINE Nabil, « Pouvoir et transition générationnelle en Arabie Saoudite », *op. cit.*

la voie à une succession verticale, à la génération des petits-fils. Avec la création en 2006 du Conseil d'allégeance, composé de fils et de petits-fils d'Ibn Saoud, le roi obtient le droit de nommer le prince héritier, donc de modeler à sa guise la succession.

- **Mohammed ben Salmane**
  C'est de fait à une succession verticale, qui doit nécessairement choisir un clan et une branche aux dépens des autres, que l'on assiste depuis 2015 avec l'accession au trône de Salmane et la montée en puissance de son fils, Mohammed ben Salmane[156]. Si certains ministères restent aux mains de princes, la Justice et les Affaires étrangères reviennent à des personnalités extérieures à la famille royale. En juin 2017, Mohammed ben Nayef, petit-fils d'Ibn Saoud et prince héritier, est remplacé par Mohammed ben Salmane que son père avait déjà nommé ministre de la Défense en 2015. Cette concentration croissante du pouvoir, et la lutte contre toute opposition interne, expliquent également, derrière un discours anti-corruption, l'arrestation massive de ministres et de princes en novembre 2017[157]. Le pouvoir saoudien, de plus en plus autoritaire, se réduit progressivement à la seule autorité politique, à une famille, et au sein de celle-ci, à une seule branche.

2. Wahhabisation de la société

La religion est au cœur de la société saoudienne contemporaine. Foi, institution officielle ou instrument de contrôle social, elle occupe une place plus ou moins importante dans tous les secteurs du quotidien : le droit, l'éducation ou la morale. Dans ce système, les oulémas sont les seuls dépositaires du message religieux ; ils assurent, avec l'accord du pouvoir royal, le respect de ce que Nabil Mouline nomme les « trois O » : « l'Orthodoxie » et « l'Orthopraxie », qui sont les conditions de « l'Ordre social »[158]. Il ne faut cependant pas se focaliser uniquement sur l'offre religieuse, mais s'intéresser également à la demande, et plus précisément à la réception de ce discours religieux. On constatera ainsi que les résultats de cette omniprésence religieuse sont plus nuancés qu'il n'y paraît, en particulier dans une société très connectée et par conséquent ouverte sur le monde extérieur.

2.1. Production de la norme religieuse au sein des institutions officielles

En Arabie saoudite, la norme religieuse est produite par des institutions officielles, qui prétendent émettre un discours univoque valable pour l'ensemble de la société saoudienne, et dans l'absolu pour le reste du monde. Ces normes, qui prennent en particulier la forme de *fatwas*, concernent aussi bien le système judiciaire (peines) que le quotidien des Saoudiens. Elles constituent un corpus, croissant car non codifié, d'interdictions, d'obligations ou de permissions, issu de l'interprétation, par les savants, du Coran et de la Sunna. La corporation des oulémas, au cœur de l'État, fonde donc son pouvoir sur sa capacité d'exégèse qui fait d'elle un médiateur nécessaire entre les textes sacrés et la population.

[156] LACROIX Stéphane, « En Arabie saoudite, modernisation de l'autoritarisme », *Orient XXI*, 27 septembre 2017.
[157] FRIEDMAN Thomas L., « Saudi Arabia's Arab Spring, at last », *New York Times,* 23 novembre 2017.
[158] MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam, op. cit.*

Un système juridique islamique : quand la religion fait justice

- **La charia comme législation**
  Le fondement du droit saoudien est la charia (le Coran et la Sunna), et son interprétation par les oulémas au service du royaume. Seuls les décrets royaux, qui ont force de loi, sont supérieurs. À la marge existent également des éléments hérités du système tribal, et un droit positif, en particulier pour le droit commercial dont l'importance est en constante augmentation depuis les années 2000. Par conséquent, les juges *(cadis)* qui siègent dans les tribunaux islamiques sont des oulémas, proposés par le Conseil suprême de la magistrature, et nommés par décrets royaux. La loi est appliquée de deux manières différentes en Arabie saoudite : soit par les jugements des cours de justice (qui se fondent sur les *fatwas* du Comité des grands oulémas), soit par l'émission de *fatwas* ; les Saoudiens, au sujet d'un point particulier de vie quotidienne, de mariage ou d'héritage les intéressant, peuvent se contenter d'utiliser une *fatwa* préexistante, ou demander au Comité des grands oulémas d'émettre une nouvelle *fatwa* en lui adressant une question. Les *fatwas* n'ont, en théorie, rien de contraignant et ne sont que des consultations ; mais les *fatwas* du Comité ont auprès des juges une autorité de fait. Le pouvoir saoudien aimerait que les grands oulémas soient habilités dans le pays à émettre des *fatwas*, mais ils continuent d'être concurrencés par des oulémas non reconnus (notamment issus de la Sahwa). La loi saoudienne n'est donc pas définitivement fixée, en dépit de la volonté du pouvoir royal de la codifier.

- **L'unification du corpus de *fatwas***
  Le processus d'émission des *fatwas*, traditionnellement informel dans le monde musulman, a été pour la première fois institutionnalisé dans l'Empire ottoman avec la création d'un statut de grand mufti (Sheikh ul-Islam). L'institutionnalisation de la justice, en Arabie saoudite, a été lente : il s'agissait de fonctionnariser les oulémas wahhabites pour mieux les contrôler. L'étape majeure pour le royaume a été la création, en 1971, du Comité des grands oulémas, dont la fonction est d'émettre des *fatwas* valables pour l'ensemble de la société saoudienne. Principale instance législative du pays à côté du conseil des ministres, le Comité est le « bouclier idéologique de la maison régnante »[159]. La *fatwa* n'est pas contraignante en soi, mais le devient si un décret royal la transforme en loi.

- **La codification du droit**
  Le Comité a pour mission d'unifier progressivement le droit saoudien. La suite logique de ce processus est sa codification. Le grand mufti Mohammad Ibn Ibrahim s'y opposait au nom de la charia, trop parfaite pour être codifiée et qui aurait risqué d'être influencée par le droit positif occidental. Une *fatwa* du Comité des grands oulémas, en 1973, confirme ce refus, pour protéger entre autres la capacité de libre arbitre des juges. Les partisans de la codification sont cependant de plus en plus nombreux, notamment parmi ceux qui ont suivi un cursus d'enseignement moderne ; en 2007, un processus de codification est lancé par Abd Allah Al al-Shaykh, ministre de la Justice et membre du Comité, et poursuivi par son successeur al-Issa ; une *fatwa* du Comité, émise en 2010, entérine, pour l'instant sans résultat, la codification : la transformation des normes et de leur fonctionnement est un processus lent.

[159] *Ibid.*

Le mécanisme du Comité des grands oulémas

- **L'organe officiel du wahhabisme**

  Le Comité du Conseil des grands oulémas, qui s'inspire d'une institution au nom proche mise en place par la monarchie égyptienne en 1911 à al-Azhar, est composé de 17 à 22 spécialistes de la loi islamique, nommés par le roi. La mission principale de cette instance législative est de préserver la doctrine wahhabite à l'intérieur du royaume : les grands oulémas émettent des avis juridiques *(fatwas)*, gèrent la recherche scientifique et la prédication, et supervisent la police religieuse. Le Comité est constitué de trois organes étroitement liés[160] :

COMITÉ DES GRANDS OULEMAS		
COMMISSION PERMANENTE DE L'IFTA'	CONSEIL DU COMITÉ DES GRANDS OULEMAS	PRÉSIDENCE GÉNÉRALE DES RECHERCHES SCIENTIFIQUES ET DE L'ÉMISSION DES *FATWAS*
4 à 7 membres (5 en 2018) Font également partie du Conseil du Comité	17 à 22 membres (22 en 2018) Présidé par le grand mufti	Dirigée par le grand mufti et un vice-président. Équipe d'experts en droit religieux
Se réunit deux fois par semaine, avec une permanence quotidienne	Se réunit deux fois par ans, à Riyad et Tayef, et en cas de situation exceptionnelle	Action quotidienne
Émission de *fatwas* à caractère privé et à enjeu microsocial. Questions posées directement par la population (courrier, téléphone, internet)	Émission de *fatwas* d'ordre public et à enjeu macrosocial	Diffuser la prédication wahhabite et assurer le prestige religieux du régime et du Comité

L'institution centrale est le Conseil du comité, présidé par le Grand mufti. Ses déclarations, sous forme de *fatwas* collégiales, servent de fondement juridique aux juges des tribunaux islamiques dans tout le pays. Il prend position sur des sujets imposés par le roi et le gouvernement, et sur des thèmes récurrents ou à enjeux sociétaux de premier plan (criminalité et morale, interdits et obligations) proposés par la Commission permanente. La Présidence générale possède une mission administrative plus large de prédication et de diffusion des décisions du Comité des grands oulémas, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du royaume. À l'exception du secrétariat général du Comité des grands oulémas, la Présidence a été amputée en 1993 de la plupart de ses prérogatives (comme le Secrétariat général de la prédication islamique, la Direction de la prédication dans le royaume et dans les pays du Golfe, celle de la prédication à l'étranger, ou encore le Comité de sensibilisation islamique durant le pèlerinage), qui ont été confiées au ministère des Affaires islamiques nouvellement créé. Ce ministère a permis de séparer la gestion des biens et des ressources humaines (personnel religieux), et la production idéologique, domaine sur lequel le Comité revendique un monopole ; sa création en 1993 a constitué une étape importante de la mise sous tutelle du champ religieux.

[160] *Ibid.*

- **Une institution encadrée par le pouvoir royal**
  Théoriquement indépendant et autonome, le CGO, et *a fortiori* l'ensemble de ses décisions et le système judiciaire qui en découle, dépendent du pouvoir royal qui souhaite éviter qu'une opposition idéologique à la dynastie ne puisse s'y développer. En amont, les décrets royaux nomment les grands oulémas et se chargent de la composition du Comité ; le cabinet royal contrôle de plus l'ordre du jour du Conseil du Comité, puisque celui-ci traite des questions sociales et politiques ; cet ordre du jour est transmis par le Secrétaire général du comité des grands oulémas, qui, sans faire partie du Comité, fait office de relais entre ce dernier et le pouvoir. En aval, toutes les décisions du Comité doivent être approuvées par le Conseil des ministres ou un décret royal : le roi a donc toujours le dernier mot. En 2006, le roi Abdallah ne tient pas compte de la décision des grands oulémas qui ont déclaré illicites les travaux d'agrandissement qu'il souhaite mener au sein de la Grande Mosquée de La Mecque. Considérant que les travaux doivent permettre d'accueillir un plus grand nombre de pèlerins et bénéficier au prestige économique et symbolique du royaume, le roi décide de contourner les grands oulémas et sollicite avec succès l'avis positif d'oulémas extérieurs au pays. Cette situation de discordance est inhabituelle. Si les oulémas disposent d'une réelle marge de manœuvre pour les questions sociales à faible enjeu, toute décision politique pour laquelle le roi demande une sanction religieuse est le plus souvent aussitôt approuvée par le Conseil du Comité, comme en 1990 lorsque le roi Fahd demande aux grands oulémas de légaliser la présence des troupes américaines sur le sol saoudien.

- **L'élite religieuse du pays**
  Choisis par le roi, les grands oulémas sont les principales autorités spirituelles du pays et en constituent l'*establishment* religieux[161]. Contrairement à son modèle égyptien, qui réunissait les quatre écoles sunnites aussi bien du point de vue du droit que celui de la théologie (un même savant pouvant suivre des écoles différentes pour ces domaines), le Comité saoudien est exclusivement hanbalite du point de vue théologique. Les seules différences, qui permettent aux Saoudiens de vanter la diversité de l'institution, portent sur l'école juridique suivie par les savants, qui n'est pas forcément hanbalite. Parmi les 18 membres qui formaient le Comité en 1971, sous la direction d'Ibn Bâz plus tard devenu grand mufti, quatre seulement ne sont pas wahhabites : un salafiste égyptien, un malékite mauritanien et deux shaféites respectivement mecquois et éthiopien. Tous les autres sont wahhabites et, à l'exception d'un Hedjazien, originaires du Najd. Le Comité comprend aujourd'hui 21 membres. La prégnance du hanbalisme, donc du wahhabisme, y est renforcée, puisque l'on n'y compte plus que deux non-hanbalites, un shaféite mecquois et un hanafite d'origine irakienne mais naturalisé saoudien. Comme 73 % des membres du Comité depuis sa création, la majorité d'entre eux est issue du Najd (région originelle des Saoud et du wahhabisme) et confirme la prédominance religieuse de cette région sur les autres, et en particulier le Hedjaz.

  Malgré l'ouverture de l'*establishment* religieux désirée par le pouvoir royal, la composition du Comité en 2018 est toujours issue de la reproduction des élites religieuses wahhabites et najdies. Alors qu'un seul Al al-Sheykh (le fils du grand mufti Mohammed bin Ibrahim jusqu'à sa mort en 1992) faisait partie du Comité en 1971, ils sont à présent trois : 'Abd Allah, qui a pris la place de

[161] MOULINE Nabil, « Les oulémas du palais », Archives de sciences sociales des religions, n° 149, 2010, p. 229-253.

son frère en 1992, son cousin Mohammad depuis 2005, et le grand mufti ‘Abd al-‘Aziz depuis sa nomination à ce poste en 1999.

- **Le contrôle corporatif des autres institutions religieuses**
  L’entrée au Comité par décision royale consacre une carrière religieuse. Les nominations sont parfois liées à d’autres fonctions, religieuses (grand mufti) ou politico-religieuses (ministères de la Justice et des Affaires islamiques). En se penchant sur les autres fonctions occupées par les grands oulémas, il est possible de constater que ceux-ci, bien que contrôlés par le pouvoir, forment une puissante corporation qui, dans son ensemble, a la main sur le système religieux saoudien. Parmi eux, on compte d’anciens ministres (deux anciens ministres des Affaires islamiques et deux anciens ministres de la Justice), au moins quatre conseillers royaux, mais également des responsables d’institutions internationales (comme l’actuel secrétaire général de la Ligue islamique mondiale, et son prédécesseur), des membres du Conseil supérieur de la magistrature, du Majlis ashura, des professeurs de théologie (Université de l’Imam Ibn Saoud notamment), et des imams de certaines des mosquées les plus prestigieuses du pays (La Mecque, Médine, Riyad). Nombreux sont ceux qui cumulent les fonctions prestigieuses, à commencer par Abdallah al-Turki et Mohammed al-Issa, proches du pouvoir.

	NOM	PRINCIPALES FONCTIONS
1	Abd el-Aziz bin Abd Allah Al al-Cheikh	Grand mufti Membre du comité permanent du CGO Ancien professeur de l’Université al-Imam
2	Saleh bin Mohammed al-Luhaidan	Membre de la Ligue islamique mondiale Ancien président du Conseil supérieur de la magistrature Président de la Haute-cour de Riyad
3	Saleh bin Fawzan al-Fawzan	Membre du comité permanent du CGO Directeur de l’Institut supérieur de la magistrature Membre de l’Académie islamique pour le droit *(Fiqh)* de la LIM
4	Abd Allah bin Mohammed Al al-Sheikh	Président du Conseil consultatif (Majlis al-Shura) Ancien ministre de la Justice
5	Abdallah bin Abd el-Mohsen al-Turki	Ancien secrétaire général de la Ligue islamique mondiale Ancien président de l’Université al-Imam Ancien ministre des Affaires islamiques Conseiller royal Fondateur et ancien recteur de l’Université al-Imam de Riyad Président du Conseil islamique mondial (Londres)

	NOM	PRINCIPALES FONCTIONS
6	Abd Allah bin Sulaiman al-Manea	Conseiller royal
7	Saleh bin Abd Allah bin Humaid	Ancien président du Majlis al-Shura Ancien président du Conseil suprême de la magistrature Conseiller royal Imam de la Grand Mosquée de la Mecque Membre de la Ligue islamique mondiale
8	Abd Allah bin Mohammed al-Mutlaq	Professeur de l'Université al-Imam
9	Ahmed bin Ali Sir al-Mubaraki	Ancien membre du Majlis al-Shura Membre de la Ligue islamique mondiale Membre du comité permanent du CGO
10	Saad bin Nasser al-Shathri	Conseiller royal Professeur de l'Université de l'Imam Ibn Saoud
11	Mohammed bin Abd el-Karim al-Issa	Ancien ministre de la Justice Actuel Secrétaire général de la Ligue islamique mondiale
12	Abd el-Wahhab bin Ibrahim Abu Sulaiman	Ancien doyen de la faculté de charia
13	Abd Allah bin Mohammed al-Khanin	Juge de Riyad
14	Yakoub bin Abd el-Wahhab al-Bahisin	Professeur de l'Institut supérieur de la magistrature Professeur de l'Université de l'Imam Ibn Saoud
15	Abd el-Rahman bin Abd el-Aziz al-Kalia	Président de la cour suprême Ancien juge à Médine et à la Mecque Ancien membre de l'IIRO
16	Mohammed bin Hassan Al al-Cheikh	Membre du comité permanent du CGO
17	Abd el-Karim bin Abd Allah al-Khudhair	Membre du comité permanent du CGO
18	Mohammed bin Mohammed al-Mukhtar Mohammed al-Shanqiti	Professeur de l'Université islamique de Médine Imam de la mosquée de Médine
19	Sulaiman bin Abd Allah al-Khail	Ancien ministre des Affaires islamiques Président de l'Université de l'Imam Ibn Saoud
20	Djibril bin Mohammed bin Hassan al-Busaili	Professeur de la faculté de charia
21	Saleh bin Abd Allah bin Hamad al-Osaimi	Guide religieux du ministère de la Défense Imam à Riyad

Les normes saoudiennes : le wahhabisme le plus rigoriste

Le wahhabisme saoudien s'inscrit dans la lignée du hanbalisme, dont il partage les références religieuses et normatives. L'exégèse coranique se fait avant tout à partir de sources hanbalites, et les *hadiths* (recueils de Boukhary et Muslim) sont presque à part égale, en importance, avec le Coran, phénomène renforcé par l'influence d'al-Albani. Pour la jurisprudence, les hanbalites sont la référence, Ibn Quduma (XIIIe siècle), Ibn Taymiyya XIVe siècle), al-Hujawi (XVIIe siècle) ou al-Buhuti (XVIIe siècle), ainsi que les œuvres d'Ibn Abd el-Wahhab et de ses descendants, dont le grand mufti Mohammed Ibn Ibrahim. Les *fatwas* d'Ibn Bâz font toujours aujourd'hui référence.

- **Condamnations islamiques**

  La justice saoudienne est d'une sévérité extrême. Elle se fonde pour partie sur des peines scripturaires *(hudud)* décrites dans le Coran ou la Sunna[162]. Lorsqu'un crime particulier est reconnu, avec témoignages et confession sans rétractation du condamné, une peine précise doit être appliquée sans conditions. Sont ainsi passibles de la peine de mort l'apostasie (décapitation au sabre), le brigandage avec homicide (décapitation et, dans de très rares cas, crucifixion) et l'adultère pour une personne mariée (lapidation) ; le vol est puni par la section d'une main, parfois d'un pied ; des coups de fouet, entre 80 et 100, sanctionnent la fausse accusation d'adultère, la consommation de vin ou l'adultère commis par une personne célibataire.

  Dans son étude du système judiciaire saoudien, Frank Vogel souligne que les peines scripturaires sont relativement rares[163] ; parce qu'un hadith relate que le Prophète incitait à la modération de leur utilisation, et parce que les conditions (confession notamment) sont rarement réunies. Entre 1981 et 1992, quatre exécutions par lapidation, pour des affaires d'adultère, ont été appliquées, et 45 amputations pour vol. Dans la majorité des cas, pour les crimes qui ne figurent pas dans les textes sacrés, ou lorsque les conditions ne sont pas réunies, le jugement se fait par le *ta'zir,* l'avis du gouvernant, délégué au juge. Ainsi, en 1982-1983, on recense cinq mille condamnations pour vol, mais deux mains coupées, et aucune lapidation malgré les 659 condamnations pour adultère, sodomie ou viol[164]. Le choix de la peine : mort, emprisonnement ou coups de fouet, se fait alors à la discrétion du juge.

  L'Arabie saoudite n'en reste pas moins le troisième pays au monde, derrière la Chine et l'Iran, où la peine de mort est le plus pratiquée. Amnesty a relevé en tout 154 exécutions dans le pays en 2016, et aucune lapidation. Ces condamnations à mort sont motivées dans leur grande majorité par deux principaux crimes : le trafic de drogue et le terrorisme, mais des exécutions pour sorcellerie ont également eu lieu dans les dernières années.

- ***Fatwas* du Comité des grands oulémas**

  En annexe, des exemples de *fatwas* émises depuis les années 1970, toujours en vigueur.

[162] CARA DE VAUX B., SCHACHT J., GOICHON A. M., « Hadd », *Encyclopédie de l'Islam en ligne,* 2010.
[163] VOGEL Frank E., *Islamic law and legal system, Studies of Saudi Arabia,* Leiden, Brill, 2000.
[164] *Ibid.*

2.2. Une société encadrée par la religion

Les normes évoquées ci-avant ne sont pas édictées sans lien avec la société dans laquelle elles s'inscrivent. Elles sont souvent la réponse à une préoccupation de Saoudiens (parfois d'étrangers) qui souhaitent connaître l'avis des oulémas sur un point particulier, afin de prendre une décision ou de fixer un comportement. Le fait religieux, que ce soit le dogme, la pratique ou la morale, est donc profondément intériorisé par la population, dès l'enfance, grâce au système scolaire. Mais parce que la religion, strictement wahhabite, est une composante essentielle du quotidien, rythmé par les prières obligatoires ou des interdits, elle est également extériorisée sous des formes contrôlées par les autorités.

Le système scolaire

Le ministère de l'Éducation n'est pas un fief politique détenu par les oulémas. Si dans les premières années de sa création (1953), les ministres étaient le plus souvent issus de la dynastie Al al-Sheykh, le poste a également été occupé par des princes. Depuis 2015, il est confié à Ahmed bin Mohammed al-Issa : spécialiste de l'éducation, il a été formé aux États-Unis et a exercé des fonctions administratives dans plusieurs universités saoudiennes ; c'est également un proche de Mohammed ben Salmane.

- **Un système scolaire influencé par les Frères musulmans**
  L'instauration d'un système éducatif moderne débute dans les années 1920 sous l'action du roi Ibn Saoud, de son conseiller égyptien Hafiz Wahbah, nommé à la tête du Directorat de l'Éducation nouvellement créé, puis d'un autre Egyptien, Mohammed Isa al-Nahhas[165]. Les oulémas expriment des réticences à l'idée de voir l'enseignement leur échapper, et que des disciplines scientifiques, inspirées des systèmes scolaires occidentaux, soient instaurées. Ibn Saoud ne cède pas. Une même opposition religieuse, également sans succès, survient dans les années 1950 lorsque le gouvernement décide d'ouvrir les premières écoles pour filles. C'est une réponse à une demande sociale, les Saoudiens préférant épouser des femmes éduquées. A la mort d'Ibn Saoud, c'est le grand mufti Mohammed bin Ibrahim qui se charge de mettre en place le système scolaire, gratuit. Le pays manquant de personnel éducatif, une grande partie des enseignants vient du reste du Proche-Orient, en premier lieu recrutés chez les Frères musulmans égyptiens ou syriens. La « politique éducative du royaume d'Arabie saoudite », lancée en 1970, s'inspire notamment des travaux du Frère musulman égyptien Manna al-Qattan, professeur à l'université islamique al-Imam (Riyad)[166]. Ce n'est qu'à partir des années 1980, lorsque le système saoudien commence à produire une première génération de diplômés, que les enseignants saoudiens remplacent progressivement les étrangers.

- **La transmission de l'islam comme priorité**
  L'objectif du système éducatif est à la fois de former de bons fonctionnaires, de bons sujets et de bons wahhabites. Après la crise religieuse de 1979, l'accent est mis dans les manuels scolaires sur l'idée d'une identité collective saoudienne, arabe et islamique, et l'enseignement religieux est renforcé sous l'égide d'Ibn Bâz. C'est pourquoi un certain nombre des priorités présentées par un rapport saoudien rédigé en 2008 pour l'UNESCO concernent toujours l'apprentissage religieux, avant tout autre enjeu éducatif. L'école saoudienne a pour objectif de former l'élève à « croire en

[165] COMMINS David, *op. cit.*
[166] LACROIX Stéphane, *op. cit.*

Allah, le Dieu Unique, en l'islam en tant que religion et en Mohamed (Paix et bénédiction d'Allah sur lui), Prophète et messager d'Allah », et à développer une « conception intégrale islamique de l'univers de l'homme et de la vie »[167]. Les enseignants doivent par conséquent concourir au « développement de la fidélité à la religion islamique » chez l'élève, et l'inviter à rester fidèle à la « foi islamique ». Toutes les autres matières sont liées au wahhabisme, puisque le programme doit « rendre compte de l'harmonie totale entre la science et la religion dans la doctrine islamique », tandis que l'enseignement d'autres langues vivantes que l'arabe doit permettre à l'élève de transférer « ses savoirs et sciences à d'autres sociétés en signe de sa participation à faire propager les préceptes de l'islam et servir l'humanité ».

L'enseignement religieux, exclusivement wahhabite, est par conséquent le fondement des programmes tout au long de la scolarité. Dès les six années d'école élémentaire, l'éducation islamique obligatoire (*aqida, fiqh*, et mémorisation du Coran) représente la matière principale du programme (neuf heures par semaines sur un total oscillant entre 28 et 31), devant l'apprentissage de la langue arabe. Durant les trois années d'enseignement intermédiaire (12-15 ans), les matières se répartissent comme suit : huit heures d'éducation islamique, six heures de langue arabe, quatre heures d'anglais, quatre heures de mathématiques, quatre heures de sciences, deux heures d'histoire, deux heures de géographie, deux heures d'art, une heure d'éducation patriotique et une heure d'éducation physique (34 par semaine). À la fin de la première des trois années qui constituent l'éducation secondaire (15-18 ans), les élèves sont amenés à choisir entre quatre filières qui leur permettent de se spécialiser. Si l'éducation religieuse est logiquement de loin la matière principale du cursus « religion et langue arabe », avec 12 heures hebdomadaires, elle le reste également dans les trois autres filières « administration et sciences sociales », « sciences naturelles », et « sciences et techniques » (cinq à six heures sur 35)[168].

- **La promotion de l'intolérance**

  Le programme scolaire est tout sauf modéré[169]. Les promesses de modération qui ont suivi les attentats du 11 septembre n'ont été suivies que de peu d'effets, comme le montre le contenu des manuels d'éducation islamique proposés aux jeunes élèves dès le primaire[170]. Tout ce qui n'est pas wahhabite, réuni dans la catégorie « non-croyants », ne se situe pas dans la juste voie de Dieu et doit par conséquent être combattu. Les musulmans non-wahhabites, qu'ils soient soufis, chiites, ou adeptes d'autres écoles du sunnisme, sont des hérétiques car ils possèdent une interprétation impure de l'islam. Les juifs, selon des arguments repris au *Protocole des sages de Sion*, ont pour objectif la domination mondiale (la Palestine est au centre des cours). Ils sont soutenus par les chrétiens qui participent à un complot contre l'islam. Ces derniers, par le colonialisme, le prosélytisme ou l'orientalisme, poursuivent les croisades, qui n'ont jamais pris fin. Par conséquent, la haine est de mise à leur égard et il est islamiquement interdit de fraterniser avec eux. Enfin, le djihad a également sa place dans les cours. Voici ce qu'en dit un manuel de religion proposé aux élèves de 18 ans.

[167] *National report on education development in the Kingdom of Saudi Arabia,* prepared by Ministry of Education, Riyad, 2008.
[168] « World Data on Education : Saudi Arabia », UNESCO, 7e édition, 2010-2011.
[169] Les études sur ce sujet datent des années 2000.
[170] *Saudi Arabia's curriculum of intolerance,* Center for Religious Freedom of Freedom House, Institute for Gulf Affairs, Washington, 2006.

Dans la loi islamique […], le mot « jihad » a deux usages :

a. Le premier usage est spécifique. Il signifie « faire un effort pour mener la guerre contre l'incroyance, l'oppression, l'injustice, et ceux qui les commettent ».

b. Le deuxième sens est général. Le Shaykh-al-islam Ibn Taymiyya le définit comme suit : « le jihad est vraiment l'effort pour acquérir la foi et l'action vertueuse aimée de Dieu, et pour rejeter l'incroyance, la dépravation, et la rébellion haïe de Dieu ». […]

Dans son usage général, le « jihad » est divisé en différentes catégories :

1. Lutter par l'esprit. Ce que l'on fait en s'équipant par la connaissance de la loi islamique, qui illumine la vision et éclaire la voie. […]
2. Lutter contre le diable en repoussant les doutes trompeurs et les désirs interdits que le diable place dans les âmes.
3. Lutter contre les pécheurs en leur commandant la vertu et en leur interdisant le vice […]
4. Lutter contre les hypocrites en leur commandant la vertu et en leur interdisant le vice […]
5. Lutter contre les infidèles en les appelant à embrasser la foi et en les combattant [citation d'Ibn Qayyim]

- **L'enseignement religieux parascolaire**
  Les élèves peuvent également suivre les cours facultatifs des écoles, le plus souvent publiques, de mémorisation du Coran. L'État saoudien contrôle 185 sociétés pour la mémorisation du Coran, et près de 16 000 groupes d'étude coranique, dans lesquels se retrouvent un million d'élèves, hommes comme femmes ; il faut y ajouter les associations d'enseignement religieux qui ne dépendent pas de l'État. Plus globalement, toutes les activités parascolaires, sport ou scoutisme, sont liées à l'enseignement islamique.

- **La modernisation de l'enseignement religieux**
  Quelle que soit la carrière envisagée, l'éducation wahhabite se poursuit dans l'enseignement supérieur. Les universités modernes viennent remplacer le cursus de formation traditionnel des oulémas, qui, après avoir fréquenté une école coranique où ils apprenaient le Coran par cœur, et avoir étudié les rudiments de la théologie, se formaient au contact de professeurs renommés. Ces derniers, pour valider le savoir de leurs disciples, leur remettait une attestation nommée *ijaza* qui, de maître à élève sur plusieurs siècles, permet de constituer une chaîne de transmission et d'assurer la perpétuité d'une doctrine. Il est ainsi possible de reconstituer une généalogie doctrinale qui, depuis Ibn Hanbal, descend jusqu'à Mohammed Ibn Ibrahim et ses propres disciples (Ibn Bâz et le grand mufti actuel, en passant par Ibn Taymiyya et al-Buhûtî)[171]. Les réformes ont mis fin à ce cursus traditionnel, en séparant l'éducation primaire et secondaire de l'enseignement supérieur, mais le principe d'*ijaza* subsiste. Malgré le changement de structure pour s'adapter au monde moderne, il y a donc continuité dans l'enseignement de la doctrine wahhabite.

[171] MOULINE Nabil, *op. cit.*

- **Des universités exclusivement religieuses**
  La première ébauche du système universitaire est également due à Mohammed bin Ibrahim. En 1950, le grand mufti crée un premier institut de sciences religieuses à Riyad, inspiré du système égyptien, qui propose un cursus de cinq années après à la sortie du secondaire. Des instituts du même genre sont rapidement créés dans toutes les provinces. Les universités islamiques continuent cette formation pour ceux qui souhaitent s'engager dans la carrière religieuse, pour devenir imam, juge ou enseignant. La première université du pays, l'Université de Riyad fondée en 1957 (plus tard renommée Université du roi Saoud), n'ayant pas de filière religieuse, les oulémas exigent la création d'une université islamique. Inaugurée en 1961 à Médine, elle accueille une majorité d'étudiants internationaux[172]. En 1974, la fusion de trois facultés (sciences religieuses, théologie, arabe) créées 20 plus tôt par le grand mufti donne naissance à l'Université al-Imam de Riyad, la plus importante université islamique, et la troisième plus importante université du pays, derrière l'Université du roi Abd el-Aziz de Djeddah (166 290 étudiants en 2017) et l'Université du roi Faysal de al-Hassa et al-Hafuf (dans l'est du pays, 187 830 étudiants)[173].

- **L'apport des Frères musulmans aux universités saoudiennes**
  Le rôle des penseurs fréristes, notamment égyptiens et syriens, est fondamental dans la construction administrative et idéologique de ces universités, islamiques ou non. Ils répondent dans les décennies 1950 à 1970 au manque de personnel formateur. L'influence est prégnante à l'Université Umm al-Qura de la Mecque, où les Frères musulmans ont longtemps été majoritaires[174]. Mohammed al-Moubarak, Frère de premier plan, y dirige le département de charia (1969-1973), au sein duquel enseignent Mohammed Qutb, frère de Sayyid Qutb, ou Ali al-Tantawi. Sayyid Sabiq, référence juridique pour les Frères, y dirige le département des études juridiques avant de prendre en charge la gestion des études supérieures, et Mohammed al-Ghazali dirige jusqu'aux années 1980 le département de *da'wa* et de fondements de la religion. Leur influence est également importante à l'Université al-Imam de Riyad : l'Egyptien Mohammed al-Rawi dirige le département d'exégèse, le Soudanais Zayn al-Abidin al-Rikabi y fonde la faculté de *da'wa* et de communication, et Manna al-Qattan, qui a influencé les programmes scolaires, est directeur des études.

- **15 % des étudiants suivent un cursus religieux**
  En 2016-2017, 1,6 million d'étudiants, dont une moitié de femmes, étudient dans les 24 universités saoudiennes. Les cours de religion sont obligatoires pour tous les cursus. Aujourd'hui, au moins 15 % des étudiants du pays (240 500) suivent une formation exclusivement religieuse dans les trois universités islamiques du pays, par ordre décroissant : l'Université al-Imam de Riyad fondée en 1974 (117 000 étudiants), l'Université Umm al-Qura de La Mecque fondée en 1981 (102 000 étudiants), et l'Université islamique de Médine (21 300 élèves, dont une grande partie d'origine étrangère). À l'exception de cette dernière, les universités islamiques accueillent des femmes (majoritaires à l'université Umm al-Qura) et des hommes, mais dans des facultés séparées[175].

[172] Voir la troisième partie.
[173] Statistiques du Royaume d'Arabie saoudite, 2017.
[174] LACROIX Stéphane, *op cit.*
[175] Statistiques du Royaume d'Arabie saoudite, 2017.

Influence des Frères musulmans sur l'islamisme saoudien
Le rôle des Frères musulmans dans la construction du système universitaire

PENSEURS ÉGYPTIENS	Ali Juraysha Mahmud Abd al Wahhab	**Université de Médine 1961**	Muhammad al Majdhud	Penseurs Syriens
	Mohammad Qutb Sayyid Sabiq Muhammad al-Ghazali	**Université de Djeddah et la Mecque 1967**	Muhammad al-Mubarak Ali al-Tantawi Abd el-Rahman Habannaka	
	Manna' al-Qattan Muhammad al-Rawi	**Université al-Imam Riyad 1974**	Abd al-Fattah Abu Ghudda Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni	
SOUDAN	Zayn al-'Abidin al-Rakabi			

- **Un excédent en personnel religieux**
  L'Arabie saoudite produit donc sur son territoire un important contingent religieux, personnel officiant au quotidien dans les mosquées, les tribunaux ou les écoles. C'est à l'Université al-Imam que se trouve l'Institut supérieur de la magistrature, qui forme les juges du royaume. C'est également cette université qui produit les élites religieuses du pays. 51 % des grands oulémas nommés au Comité entre 1971 et 2011 y ont été formés (contre 13 % pour l'Université Umm al-Qura et 2 % pour Médine)[176]. Tous les membres actuels du Comité des grands oulémas ont suivi une formation moderne, au sein d'une des trois universités islamiques du pays. La distinction est cependant de plus en plus forte entre les universités islamiques et les autres universités qui permettent d'accéder à des postes plus nombreux et mieux rémunérés, et le chômage des diplômés en sciences islamiques augmente depuis les années 1980. Le pouvoir répond au problème en créant de nouveaux postes religieux, au sein de la police religieuse, des bureaux de prédication ou à l'étranger, nourrissant ainsi l'encadrement de la société par la religion[177], et dans un cadre plus large, la prédication hors des frontières saoudiennes.

L'encadrement du quotidien

- **Le ministère des Affaires islamiques**
  Au quotidien, la religion est gérée par le ministère des Affaires islamiques, de l'appel et de l'orientation. Créée en 1993 dans le contexte de la Sahwa, l'institution doit permettre un meilleur contrôle du lien des sujets à la religion, en ôtant au Comité des grands oulémas la charge de la prédication à l'intérieur et à l'extérieur du royaume. La gestion n'échappe cependant pas à l'*establishment* religieux, comme le montre le profil des trois oulémas ayant occupé le poste, qui revient depuis 1999 (si l'on excepte une courte interruption) aux petit-fils du grand mufti Mohammed bin Ibrahim.

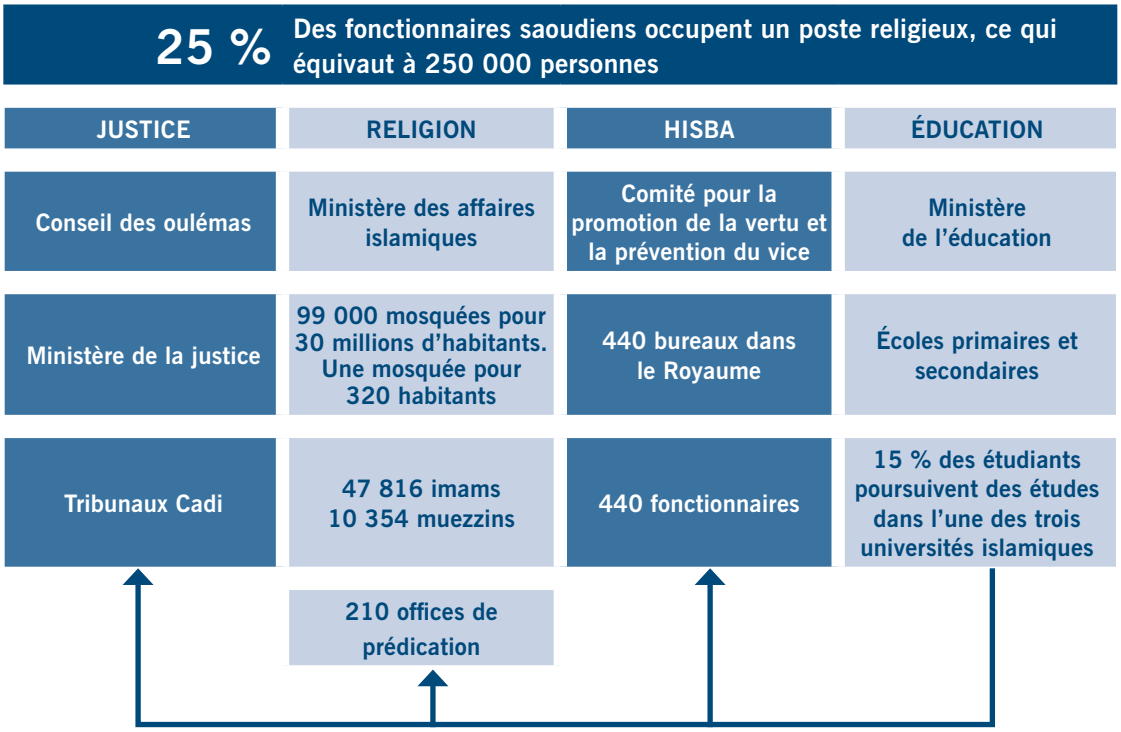
[176] MOULINE Nabil, *op. cit.*
[177] MOADDEL Mansoor, « The Saudi public speaks : religion, gender and politics », *International Journal of Middle East Studies,* vol. 38, n° 1, 2006, p. 79-108.

DATES	MINISTRE	AUTRES FONCTIONS
1993-1999	Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki	Grand ouléma Secrétaire général de la Ligue islamique de 1999 à 2016
1999-2014	Salih bin Abd el-Aziz Al al-Sheikh	Vice-ministre depuis 1995, ancien dirigeant de l'IIRO et de la WAMY
Décembre 2014 – février 2015	Sulaiman bin Abd Allah Aba al-Khail	Grand ouléma
Depuis 2015	Salih bin Abd el-Aziz Al al-Sheikh	Il retrouve son poste avec l'accession au trône du roi Salmane

- **Les fonctionnaires religieux**

  Sur le plan administratif, le ministère a la charge des biens religieux et des ressources humaines. En 2017, l'Arabie saoudite compte 99 000 mosquées, soit une mosquée pour 320 habitants du royaume (pour 200 personnes si l'on ne prend en compte que les Saoudiens). Ces mosquées emploient 67 542 hommes (47 816 imams, 10 354 muezzins et 9 372 personnels divers) ; auxquels s'ajoutent les imams et muezzins qui ne sont pas officiellement titulaires, ainsi que l'ensemble des fonctionnaires religieux, comme les juges, qui ne dépendent pas du ministère des Affaires islamiques. En tout, ce sont 250 000 fonctionnaires qui en 2008 occupent un poste lié à la religion, soit un quart du nombre total des fonctionnaires[178].

L'omniprésence de la religion dans la société
Une religion fonctionnarisée



[178] Statistiques du Royaume d'Arabie saoudite, 2017.

- **La poursuite de la prédication intérieure pour convertir au wahhabisme : les bureaux de prédication**
La prédication, avant d'être destinée à l'étranger, est d'abord tournée vers l'intérieur. Le ministère des Affaires islamiques supervise également les bureaux de coopération pour la *da'wa* (prédication), le *irshad* (l'orientation) et l'enseignement aux minorités (les chiites et les travailleurs immigrés, chrétiens ou musulmans non-wahhabites). Ces bureaux sont des associations caritatives fondées par des initiatives privées, avant d'être affiliées au ministère qui les reconnaît. Le bureau de prédication de Rabwah, un quartier de Riyad, a par exemple été fondé en 1994 par le grand mufti Ibn Bâz. Le personnel y est bénévole, et le financement constitué de dons privés et de sponsoring. Apparus depuis une trentaine d'années, ces bureaux sont au nombre de 406 en 2017, dont 69 dans la région de Riyad et 63 dans celle de La Mecque. Leur objectif est de poursuivre la *da'wa* intérieure auprès de la population saoudienne, mais aussi d'islamiser la main-d'œuvre étrangère. Les statuts de plusieurs bureaux se donnent par exemple pour mission de « revivifier la Sunna et la propager, mettre la population en garde contre les innovations, lier les gens au *salaf salih* et enraciner le concept du *wala wal-bar'a* ». Ce sont des acteurs de premier plan de la présence wahhabite au quotidien ; le bureau de Rawdhah, un autre quartier de Riyad, l'un des plus importants, revendique ainsi l'organisation de 1 042 conférence depuis sa création il y a 20 ans, de festivals estivaux, la mise en place de 45 centres islamiques féminins, le financement de 25 émissions de télévision et de 6 700 affiches publicitaires, ou encore déclare avoir permis 270 conversions à l'islam. Le roi Salmane a cependant pris la décision de limiter la rapide expansion de ces bureaux (il n'y avait en 2010 que 210 bureaux), accusés de blanchiment d'argent et de diffusion d'idées extrémistes voire terroristes ; un décret royal a mis en place en 2015 une supervision plus stricte des associations de prédication par le ministère.

Les bureaux de prédication islamique

Missions internes	Missions externes (Islam House)
• Islamiser le travail étranger en Arabie Saoudite • Diffuser l'islam sunnite aux non-musulmans • Rester en contact avec les nouveaux convertis • Faire revivre la Sunna • Avertir les gens contre les innovations • Relier les gens au Salaf Salih • Enraciner le concept de Wala wal Bar'a • Rectifier les comportements contraires à l'Islam	• Enseigner l'Islam dans toutes les langues et rectifier les fausses croyances • Donner des moyens religieux aux musulmans de différents pays afin qu'ils puissent prêcher l'islam dans leurs communautés à leur retour • Diffuser la science religieuse • Approfondir la connaissance religieuse de tous les musulmans

406 bureaux de propagation

69 bureaux à la mecque

63 bureaux à Riyadh

174 476 livres publiés dans d'autres langues

115 037 livrets produits dans d'autres langues

56 725 CDs produits en arabe

Étude de cas – bureau de Rawdhah

- 25 épisodes de prêche sur 20 chaînes TV
- 45 centres islamiques féminins
- 1 042 conférences
- 25 excursions Da'wa
- 6 700 panneaux
- 10 000 chambres de prière mobiles
- 270 nouveaux convertis
- 5 140 consultations téléphoniques

- **La « police religieuse »**
  Une institution saoudienne focalise l'attention internationale, la fameuse « police religieuse », appelée officiellement « Comité pour la promotion de la vertu et la prévention du vice », nom qui reprend le principe islamique de *hisba* (ordonner le bien et interdire le mal). Le contrôle des mœurs, des opinions et de la pratique religieuse par les wahhabites remonte au XIXe siècle, et à la conquête du Hedjaz, mais le principe de *hisba*, peu présent dans les écrits d'Ibn Abd el-Wahhab, se développe avant tout sous le deuxième État saoudien grâce à la famille Al al-Sheikh. La première institution officielle chargée de la *hisba* est créée en 1929. Plusieurs comités autonomes, souvent dirigés par les Al al-Sheikh, apparaissent rapidement dans chacune des provinces, grâce au zèle des *mutawwi'a* (ceux qui sont chargés de la *hisba*). La *hisba*, jusqu'au milieu du XXe siècle peu présente dans les écrits wahhabites, est un moyen efficace d'unifier l'État par un ensemble de pratiques, obligations et interdictions, communes à l'ensemble de la population. L'emprise de la *hisba* se renforce dans les années 1950 grâce au grand mufti, et le nombre d'agents de terrain passe de 1 350 à 2 500 entre 1956 et 1960[179]. En 1976, le roi Khaled unifie tous les comités de *hisba* du pays, au sein de la Présidence générale pour le commandement du bien et l'interdiction du mal, placée sous la direction de deux membres de la famille Al al-Sheykh jusqu'en 1990. Les présidents généraux, qui ont rang de ministres, sont depuis cette date (Abd el-Rahman al-Sind depuis 2015, ancien directeur de l'Université islamique de Médine) ce que Nabil Mouline nomme des « technocrates-cléricaux » dont la carrière est plus administrative qu'intellectuelle.

- **Surveiller le respect de la morale**
  Les *mutawwi'a*, souvent formés à l'Université al-Imam et organisés en bureaux sur tout le territoire, ont pour mission de contrôler le respect des mœurs dans l'espace public. Ils ciblent des endroits précis, comme les souks, les malls ou les mosquées, et des horaires particuliers (heures de prière et soirée) pour s'assurer de la bonne tenue des prières collectives, du respect de la ségrégation des sexes (hormis pour les femmes accompagnées) et du port du voile par les Saoudiennes. Les femmes et les immigrés sont leurs cibles principales. Ils luttent également contre toute activité qui pourrait nuire au wahhabisme : la consommation d'alcool ou de drogue, la prostitution, mais également contre la sorcellerie[180]. Leur zèle a été critiqué à l'intérieur du royaume après la mort de 15 jeunes filles dans l'incendie de leur école à La Mecque en 2002, après que les *mutawwi'a* avaient refusé d'intervenir au prétexte que les filles ne portaient pas l'*abaya* obligatoire.

- **Le pouvoir de la police religieuse remis en cause**
  En 2008, les 410 bureaux de *hisba* du pays emploient 5 000 agents de terrains et 3 500 autres fonctionnaires. Entre 1991 et 2008, la *hisba* a procédé à 2,8 millions d'arrestations pour non-respect de la prière collective, soit les trois quarts des affaires traitées ; les questions de moralité représentent 23 % des affaires, et les questions liées à l'alcool ou la drogue le reste[181]. Les questions de dogme sont presque négligeables et concernent en grande majorité des étrangers (pèlerins notamment), les Saoudiens ayant l'habitude de l'auto-censure. Le plus souvent, les affaires sont réglées à l'amiable, ou par la signature d'une attestation sur l'honneur promettant de ne pas récidiver.

[179] MOULINE Nabil, *op. cit.*
[180] *Ibid.*
[181] *Ibid.*

La place des *mutawwi'a* dans la société est remise en cause depuis quelques années[182]. La part des arrestations liées à la religion est aujourd'hui marginale. Sur un peu plus d'un million d'arrestations (toutes autorités confondues) en 2016, la quasi-totalité concerne « le trouble à l'ordre public » et dans une moindre mesure la « violation des droits privés », tandis que les délits d'opinion *(« violation against intellect »)* représentent 11 809 affaires, et la catégorie « croyance, culte et morale », 7 208[183]. Les pouvoirs du Comité, très peu apprécié par la population, sont progressivement réduits pour limiter les excès de zèle des *mutawwi'a*. Depuis 2001, les suspects ne peuvent plus être retenus plusieurs jours et sanctionnés sans procès, et doivent être remis à la police. En 2016, les *mutawwi'a* perdent par un décret royal la possibilité de procéder à des arrestations ; ils ne peuvent plus que signaler, au cours de leurs rondes, les personnes dont ils jugent le comportement offensant, et se contentent de les signaler à la police.

La situation des minorités religieuses dans le pays

- **Les chiites, musulmans et sujets de seconde zone**

  Parmi les lignes de faille qui parcourent la société saoudienne outre l'opposition traditionnelle entre le Najd et le Hedjaz celle entre familles anciennement d'origine bédouine et familles sédentaires, se trouve l'opposition entre sunnites et chiites, ces derniers représentant 10 % de la population selon les autorités, 20 % selon les militants chiites, soit deux à quatre millions d'individus[184]. Ces chiites, duodécimains, sont concentrés dans la province orientale (face à l'Iran), près de la frontière avec le Yémen, et une petite communauté subsiste autour de Médine. Leur existence pose la question de la pluralité religieuse d'un pays dont la religion d'État considère tout ce qui n'est pas sunnite (wahhabite en réalité) comme un errement. Bien plus, les chiites, parce qu'ils vénèrent les imams, sont considérés comme des polythéistes par le wahhabisme, ce qui dans la hiérarchie du rejet les place au-delà des deux autres religions du Livre ; l'enseignement religieux obligatoire dans les écoles véhicule cette vision auprès des enfants chiites. Toutefois, la dynastie al-Saoud, contrairement à l'élite religieuse (et aux Ikhwans des années 1920), s'oppose à la conversion forcée des populations chiites au wahhabisme. Les chiites n'en sont pas moins plus touchés par la répression politique que les opposants sunnites au régime. Sur les 47 exécutés pour terrorisme en 2016, la majorité était accusée de liens avec al-Qaeda, mais quatre étaient chiites, et condamnés pour des crimes qui auraient été commis en marge des manifestations pro-chiites de 2011 et 2012 ; parmi eux, un homme mineur au moment des faits reprochés, et une importante figure religieuse, le cheikh Nimr al-Nimr, qui avait critiqué le pouvoir saoudien[185].

- **La présence tolérée des chrétiens**

  Quant aux chrétiens, peut-être un million dans le pays, ils sont représentés par les travailleurs immigrés, pour la plupart asiatiques. Si les cultes non-musulmans ne sont en théorie pas autorisés dans le pays, on recense quelques églises clandestines, tolérées par le pouvoir. Le grand mufti Abd el-Aziz Al al-Sheikh, tenant du wahhabisme le plus rigoriste, a cependant déclaré en 2012, s'appuyant sur un *hadith*, que toutes les églises de la péninsule Arabique devaient être détruites (y compris dans les autres États du Golfe, où les églises sont autorisées).

[182] BARTHE Benjamin, « En Arabie saoudite, la police religieuse mise sous tutelle », *Le Monde,* 18 avril 2016.
[183] Statistiques du Royaume d'Arabie saoudite, 2017.
[184] DAZI-HENI Fatiha, *op. cit.*
[185] « Qui était le cheikh Al-Nimr, exécuté par l'Arabie saoudite ? », *Le Monde,* 3 janvier 2016.

3. Vers un wahhabisme réformé ?

3.1. Réception nuancée du discours religieux par les Saoudiens

Les Saoudiens sont, toutes proportions gardées, moins religieux qu'ils ne semblent l'être de l'extérieur. Les travaux de Mansoor Moaddel, sociologue des religions spécialiste du Moyen-Orient, montrent que les Saoudiens (1 526 individus des deux sexes interrogés en 2003, dernière étude en date) ont un rapport à la religion et aux autorités religieuses plus nuancé qu'il n'y paraît[186]. En comparaison, les Égyptiens apparaissent beaucoup plus religieux et conservateurs, tandis que les Saoudiens ont un profil plus proche des Iraniens.

- **L'identité musulmane plus importante que les autres**

	ARABIE SAOUDITE	ÉGYPTE
La religion est très importante pour	90 % des Saoudiens	97 % des Égyptiens
Se considèrent comme pieux	62 % des Saoudiens	99 % des Égyptiens
Se définissent avant tout comme : • musulmans • saoudiens ou égyptiens • arabes	 75 % des Saoudiens 17 % des Saoudiens 9 % des Saoudiens	 79 % des Égyptiens 10 % des Égyptiens 1 % des Égyptiens

- **Une pratique religieuse modérée**

	ARABIE SAOUDITE	ÉGYPTE
Se rendent à la mosquée • plus d'une fois par semaine • moins d'une fois par semaine	 13 % des Saoudiens 72 % des Saoudiens	 22 % des Égyptiens 58 % des Égyptiens
Effectuent les cinq prières quotidiennes	87 % des Saoudiens	/

- **Un esprit critique face aux autorités religieuses et politiques**

	ARABIE SAOUDITE	ÉGYPTE
« Les autorités religieuses offrent des solutions appropriées aux problèmes sociaux » • D'accord • Pas d'accord	 67 % des Saoudiens 21 % des Saoudiens	 79 % des Égyptiens 17 % des Égyptiens
« Malgré ses défauts, la démocratie est la meilleure forme de gouvernement » • D'accord • Pas d'accord	 58 % des Saoudiens 23 % des Saoudiens	 91 % des Égyptiens 2 % des Égyptiens

[186] MOADDEL Mansoor, « The Saudi public speaks : religion, gender and politics », *International Journal of Middle East Studies,* vol. 38, n° 1, 2006, p. 79-108.

- **Un fort conservatisme, notamment sur la question des femmes**

	ARABIE SAOUDITE	ÉGYPTE
« En cas de fort chômage, les hommes ont la priorité pour les emplois » • Pas d'accord	7 % des Saoudiens	0 % des Égyptiens
« Une femme doit toujours obéir à son mari » • D'accord • Pas d'accord (ou ni l'un ni l'autre)	• 81 % des Saoudiens (91 % des hommes, 72 % des femmes) • 18 % des Saoudiens (9 % des hommes, 28 % des femmes)	• 78 % des Égyptiens (82 % des hommes et 74 % des femmes) • 21 % des Égyptiens (18 % des hommes et 26 % des femmes)
« Est-il acceptable pour un homme d'avoir plusieurs femmes ? » • Oui • Non • Ni l'un ni l'autre	• 45 % des Saoudiens (58 % des hommes, 31 % des femmes) • 28 % des Saoudiens (15 % des hommes, 41 % des femmes) • 26 % des Saoudiens (26 % des hommes, 26 % des femmes)	• 10 % des Égyptiens (13 % des hommes, 7 % des femmes) • 80 % des Égyptiens (87 % des hommes, 74 % des femmes) • 9 % des Égyptiens (12 % des hommes, 6 % des femmes)

3.2. La faible marge de manœuvre des opposants au régime

- **Le succès des voix discordantes sur internet**

Les normes religieuses et quotidiennes ne sont pas approuvées en bloc par la population saoudienne. Avant même le mouvement de la Sahwa, des voix discordantes existaient, bien que discrètes. Elles existent toujours, et ont trouvé en internet un formidable relais, puisque l'Arabie saoudite est l'un des pays les plus connectés au monde (en 2015, huit millions de Saoudiens étaient inscrits sur Facebook, et sept millions sur Twitter[187]). Aujourd'hui, le champ religieux saoudien peut être divisé en trois catégories : le wahhabisme, majoritaire, lié aux institutions et au pouvoir ; le mouvement de la Sahwa qui se poursuit et lutte contre l'influence occidentale (notamment sur la question du droit des femmes) ; et le « mouvement des lumières » qui appelle une monarchie constitutionnelle et un respect des libertés publiques.

Les religieux et intellectuels saoudiens les plus suivis sur internet (Twitter et Facebook) ne font partie ni des plus rigoristes, ni de l'élite religieuse proche du pouvoir, cette dernière, à commencer par les grands oulémas, étant peu présente et active numériquement. Quant au roi Salmane, avec sept millions d'abonnés (soit autant qu'il y a de Saoudiens inscrits sur le réseau social), il n'est que le quinzième compte saoudien le plus suivi. La voix des religieux saoudiens hors des sphères

[187] DAZI-HENI Fatiha, *op. cit.*

du pouvoir porte au contraire dans le monde arabe, comme le montre leur popularité[188]. Parmi eux, le plus suivi est le moins critique vis-à-vis du pouvoir, Mohammed al-Arafi, avec plus de 21 millions d'abonnés sur Twitter (premier compte saoudien, 86e compte mondial et premier compte religieux au monde) et 25 millions sur Facebook[189]. Mais les *leaders* historiques de la Sahwa sont également très suivis, al-Qarni et al-Awda, respectivement 19 et 14,5 millions d'abonnés sur Twitter.

Mohammed al-Arifi
Né en 1970

- Prédicateur musulman le plus populaire sur internet, il cumule 21 millions d'abonnés sur Twitter et 25 millions sur Facebook. 86e compte Twitter du monde, c'est également le premier compte religieux[190].
- Docteur en théologie, il est spécialiste d'Ibn Taymiyya et a étudié avec Ibn Bâz, al-Afifi et Ibn Uthaymin. Il enseigne actuellement à l'université King Saud de Riyad. Il fait également partie de la Ligue islamique mondiale.
- Il s'implique peu en politique et semble être proche du pouvoir, même s'il a été placé en résidence surveillée en 2013 à la suite du coup d'État égyptien. Il est en effet proche des Frères musulmans.
- Al-Arifi est connu pour ses prises de position très rigoristes et intolérantes, contre les juifs et contre les femmes notamment : il justifie le droit de battre sa femme et s'oppose au droit pour les femmes de conduire. Il critique ouvertement la société occidentale, qui serait contrôlée par le vice. Selon Haroon Ullah, auteur d'un ouvrage sur le recrutement *via* internet de l'État islamique, ses vidéos sont très fréquemment citées et relayées par les jeunes recrues.

Ayid al-Qarni
Né en 1959

- Dans les années 1990, al-Qarni, formé à l'Université al-Imam de Riyad, était l'une des figures de proue de la Sahwa, et réclamait avec Salman al-Awda des réformes politiques. Emprisonné plusieurs années, il fut interdit de prédication pendant dix années.
- Al-Qarni est désormais l'un des religieux le plus suivis sur internet. L'un de ses très nombreux livres, *Ne sois pas triste,* traduit dans 30 langues, y est pour beaucoup dans sa popularité. Il est également très présent dans les médias, sur les chaînes religieuses comme Iqra ou Arrissala.
- Al-Qarni fait partie des *leaders* de la Sahwa le plus modérés ; il continue de militer pour une libéralisation du pays, notamment en ce qui concerne les femmes, qu'il autorise à travailler et à conduire.

188 « Meet Saudi Arabia'a stars of social media », BBC Trendings, 3 mars 2016.
189 Tous ces chiffres, à l'exception de celui du roi, sont gonflés par un nombre important (parfois la moitié) de faux abonnés (sur Twitter) ; le nombre de vrais abonnés n'en reste pas moins très important.
190 ULLAH Haroon, « The hottest social media star in the Middle East is a radical Saudi cleric », *Politico,* 10 novembre 2017.

Salman al-Awda
Né en 1956

- Al-Awda est l'un des meneurs historiques de la Sahwa. Dès 1985, il publie un ouvrage *(Les musulmans, entre extrémisme et laisser-aller)* dans lequel il critique le rigorisme et le rejet de la technologie. En 1990, il s'oppose à la présence américaine sur le sol saoudien et réclame des réformes politiques (dont une Assemblée consultative). En représailles, il est démis de ses fonctions d'enseignant en 1993, et Ibn Bâz lui interdit de s'exprimer ; il est ensuite emprisonné de 1995 à 1999[191].
- En tant que membre de la Sahwa, al-Awda est proche des Frères musulmans. Il a soutenu le régime de M. Morsi en Égypte, et fait partie de deux organismes créés par Youssef al-Qaradawi, l'Union internationale des savants musulmans et le Conseil européen pour la *fatwa* et la recherche.
- Depuis sa libération en 1999, al-Awda est moins virulent et ne s'oppose pas au pouvoir. Il fait toujours la promotion d'une modernisation, dans un cadre islamique, de la société saoudienne[192]. Moins rigoriste qu'auparavant, il se déclare par exemple en faveur de la monogamie. Il anime le populaire site internet *Islamtoday*, et son compte Twitter est l'un des plus suivis du pays.
- Al-Awda est à nouveau arrêté en septembre 2017 après un tweet qui prenait position en faveur d'une réconciliation entre l'Arabie saoudite et le Qatar. Sa situation actuelle, particulièrement son état de santé, est inconnue.

- **L'absence de liberté d'expression**
  Le délit d'opinion existe en Arabie saoudite ; les positions religieuses ou politiques peuvent être condamnées par le Comité des grands oulémas au moyen de *fatwas*, et les opposants politiques peuvent être accusés de blasphème. Cette opposition est passible de prison, peine appliquée contre les principaux *leaders* de la Sahwa à la fin des années 1990 ; ceux-ci sont néanmoins libérés quelques années plus tard, et après 2003 le pouvoir cherche leur soutien dans un contexte d'attentats terroristes dans le pays. Cette libéralisation relative a éclaté en 2011 avec les Printemps arabes, lorsque le pays est agité par des revendications politiques. Salman al-Awda s'est par exemple associé à des intellectuels libéraux, voire à des chiites, pour signer une pétition réclamant une ouverture politique. La réaction du pouvoir est double : d'un côté, un plan financier de redistribution et de hausse des salaires, de l'autre, une répression contre les opposants, emprisonnés ; vague d'emprisonnement réitérée en 2013 pour faire taire les oppositions au coup d'État égyptien : tout soutien aux Frères musulmans, désormais considérés comme organisation terroriste, peut être puni jusqu'à 20 ans de prison. L'absence de Code pénal facilite ces arrestations, 60 personnalités de l'opposition, religieux, intellectuels ou écrivains, ont été arrêtés, dont Salman al-Awda ou Abd el-Aziz al-Shubaily, président de l'Association pour les droits civils et politiques en Arabie saoudite (ACPRA)[193]. Les peines peuvent cependant être plus lourdes, notamment lorsque

[191] LACROIX Stéphane, *op. cit.*
[192] BURGAT François, « Salman al-Awdah, le prédicateur saoudien qui défend les libertés individuelles », *Le Monde,* 14 août 2017.
[193] « Arabie saoudite, la répression s'accentue », Amnesty international, 11 janvier 2017.

l'accusation concerne la religion : accusé d'apostasie, crime en théorie passible de mort, *via* son site *Free Saudi Liberals* qui proposait d'ouvrir le débat politique et de libéraliser l'islam saoudien, le blogueur Raif Badawi a été condamné en 2015 à dix ans de prison et mille coups de fouets (50 ont pour le moment été infligés).

3.3. Des réformes sociales récentes

- **Des réformes autoritaires**

  Les réformes entreprises sous l'égide de Mohammed ben Salmane ne sont pas uniquement politiques, mais touchent également la sphère sociale[194]. S'inspirant peut-être du wahhabisme qatarien jugé plus modéré et tolérant, quelques transformations sociales ont été lancées depuis 2015, qui s'inscrivent plus généralement dans un plan de mutation du pays, pour faire face à la fin de l'ère pétrolière, donc de l'État-providence. Le plan Vision 2030 lancé en 2016 se donne ainsi pour objectif de dynamiser le secteur privé, en développant par exemple le salariat féminin, et de diminuer la dépendance des sujets saoudiens, majoritairement employés dans la fonction publique, à la rente étatique (83 % des employés du secteur privé sont des immigrés, alors qu'ils ne représentent qu'un tiers de la population du pays) ; en 2018, la TVA a été introduite dans le pays, qui jusque-là ne connaissait pas d'impôt. Ces changements sont également la réponse à une demande sociale croissante, exprimée en particulier par la jeunesse.

  Enfin, attentif aux revendications et à l'image internationale de son pays, Mohammed ben Salmane annonce vouloir réformer la place de la religion dans la société, et insiste pour ce faire sur sa volonté de revenir à un islam saoudien plus modéré, tel qu'il aurait été avant 1979 : « L'Arabie n'était pas ainsi avant 1979. L'Arabie saoudite et la région entière ont été marquées par le mouvement d'éveil (Sahwa). […] Nous souhaitons seulement revenir à ce que nous étions : un islam modéré ouvert au monde, ouvert à toutes les religions »[195].

- **Les lentes avancées du droit des femmes**

  La lente transformation du statut des femmes s'inscrit dans un processus entamé il y a une vingtaine d'années. Au-delà de la question stricte des droits et des obligations religieuses, l'une des questions fondamentales est, pour l'État, la participation des femmes à l'emploi, dans la mesure où elles ne représentent que 18 % de la population active (beaucoup dans les métiers de l'éducation et de la santé), mais 54 % des étudiants[196]. Les transformations religieuses et statutaires vont dans le sens des transformations économiques. Bien que le port du hijab soit (pour les musulmanes) obligatoire et que la liberté de circulation des femmes soit toujours contrainte (obligation de se déplacer avec un *marham*, un gardien), la perte de pouvoir de la police religieuse desserre l'étau moral. Les Saoudiennes n'en restent pas moins toujours considérées comme des mineures du point de vue légal, et ont besoin de l'accord de leur père, de leur fils ou de leur mari, pour voyager, faire des études ou obtenir un emploi. Selon Fatiha Dazi-Héni, près de 30 % des Saoudiennes sont actuellement dans une situation sociale précaire, parce qu'elles n'ont pas d'emploi, qu'elles sont divorcées, veuves ou célibataires. Les jeunes Saoudiennes sont incitées à faire des études puis à trouver un emploi ; le Code du travail achevé en 2006 ne s'oppose pas explicitement à la mixité

[194] IGNATIUS David, « Are Saudi Arabia's reforms for real? A recent visit says yes », *The Washington Post*, 1er mars 2018.
[195] AJOURY Antoine, « MBS cherche-t-il à mater l'*establishment* wahhabite ? », *L'Orient-Le Jour,* 15 novembre 2017.
[196] Chiffres cités par F. Dazi-Héni.

sur le lieu de travail, même si dans le reste de la société la ségrégation de genre reste la règle. Depuis une dizaine d'années, le nombre jusqu'ici restreint de leurs droits est en augmentation[197].

Chronologie des réformes sociales en Arabie saoudite

ANNÉE	RÉFORME
2001	Les femmes peuvent obtenir une carte d'identité (avec l'accord de leur gardien jusqu'en 2006)
2005	Interdiction théorique des mariages forcés
2009	Noura al-Fayez, vice-ministre de l'Éducation pour les affaires des filles, est la première femme ministre
2012	Le pays autorise la participation d'athlètes féminines aux jeux olympiques
2013	30 sièges sont réservés aux femmes au Majlis al-Shura ; en séance plénière, les femmes sont séparées des hommes par un rideau
2015	Les femmes peuvent voter et être élues aux élections municipales. 38 femmes sont élues (sur plus de trois mille élus). Une *fatwa* d'Abd al-Rahman al-Barrak, disciple d'Ibn Bâz, s'oppose à leur participation aux élections
2016 avril	La police religieuse ne peut plus procéder à des arrestations
2016	Ouverture croissante au divertissement et autorisation de spectacles mixtes, critiqués par le grand mufti
2017 février	Sarah al-Souhaimi, présidente de la Bourse saoudienne, est la première femme à la tête d'une institution gouvernementale
2017 avril	L'Arabie saoudite est élue à la commission du droit des femmes de l'ONU
2017 septembre	Les Saoudiennes obtiennent le droit de conduire (effectif en juin 2018) ; ce droit leur était interdit par une *fatwa* de 1990
2017 octobre	Les femmes pourront entrer dans les stades à partir de 2018
2017 décembre	Hiba Tawiji (Liban) est la première femme à se produire en concert dans le pays
2018 février	Les Saoudiennes peuvent créer une entreprise sans avoir besoin de l'accord de leur gardien ; la tutelle masculine est toujours nécessaire pour voyager ou étudier
2018 février	Succès dans le monde musulman de #MosqueMeToo qui dénonce les agressions sexuelles subies à La Mecque durant le pèlerinage
2018 mars	Concert de l'Egyptien Tamer Hosni à Djeddah
2018 avril	Ouverture des premiers cinémas
2018	Premiers visas touristiques programmés

L'Arabie saoudite peut-elle évoluer sur le plan religieux ? C'est notre conviction. Et cela ne se produira pas pour plaire aux Occidentaux inquiets de l'influence saoudienne en Europe, mais bien parce que le prince Mohamed ben Salmane en a besoin pour accompagner la transformation de la société saoudienne et notamment celle de la place des femmes.

[197] BARTHE Benjamin, « La longue marche des Saoudiennes vers l'égalité », *Le Monde,* 8 mars 2018.

L'accès des femmes au savoir et aux idées en Arabie saoudite a ainsi connu une évolution spectaculaire depuis les années 1990, sur un rythme très similaire à ce que l'on a observé en Iran. Ainsi, alors que seulement 52 % des Saoudiennes adultes étaient alphabétisées en 1992, elles étaient 92 % en 2015, tandis que les jeunes femmes saoudiennes sont presque intégralement alphabétisées depuis le début des années 1990. De même, l'accès des femmes saoudiennes à l'enseignement supérieur a augmenté dans des proportions similaires au cas iranien (15 % en 1995, 61 % en 2015), et s'est accompagné d'une importante chute du taux de fécondité (6 enfants par femme en 1990, 2,7 en 2015). En à peine 25 ans, la situation des femmes saoudiennes a connu une évolution considérable. Compte tenu de cette dynamique, la relégation des femmes à l'espace privé et la ségrégation de la société qui sépare les femmes des hommes partout sont de plus en plus difficilement tenables à moyen terme, voire à court terme. La société saoudienne est par ailleurs extrêmement ouverte sur le monde (le taux de connexion à internet est de 83 %), c'est aussi l'un des pays au monde où l'obésité de la population est le plus importante. Hyper connectée virtuellement, la société saoudienne semble être bloquée dans sa transformation, à tel point que les Saoudiens et particulièrement les Saoudiennes semblent avoir mis leur activité physique en pause.

Mohammed ben Salmane sait que cette situation n'est pas tenable et que la société doit évoluer. Il a donc commencé, progressivement, à orienter l'évolution du discours religieux et à placer des hommes neufs au cœur du système religieux, tels Hatim Marzoki, le nouveau président de l'Université islamique de Médine qui n'est pas un religieux mais un architecte formé aux États-Unis. Mais ce processus prendra du temps, tant les pesanteurs sont fortes et le système actuel profondément installé.

ANNEXES

FATWAS SAOUDIENNES

Exemples de *fatwas* émises par le Comité des grands oulémas depuis les années 1970. Toutes les *fatwas* sont consultables en ligne sur le site internet de l'institution (alifta.net), qui propose en plus de l'arabe, des traductions en anglais, en français, en turc, en espagnol, en indonésien, en persan, en ourdou et en chinois, preuve que leur application n'a pas, dans l'esprit des oulémas, pour objectif de se limiter à l'Arabie saoudite.

Trois thèmes ont été sélectionnés :

- Le rapport à l'autre, aux non-wahhabites et aux non-musulmans
- La question des droits des Saoudiens, et particulièrement des Saoudiennes
- Les obligations, interdictions et permissions de la vie quotidienne

1. RAPPORT A L'AUTRE

RELATION AVEC LES NON-WAHHABITES

MUSULMANS NON-WAHHABITES *Fatwa* n°7122	« À notre époque, il y a beaucoup de sectes et de confréries. Chacune d'entre elles prétend faire partie du groupe sauvé, or nous ne savons pas laquelle est dans la vérité afin que nous la suivions. Nous souhaitons que vous nous indiquiez, en mettant en évidence des preuves, le meilleur et le plus préférable de ces groupes pour que nous suivions la vérité à travers lui ? »
	« Toutes ces confréries font partie du groupe sauvé, sauf celles parmi elles qui ont commis un acte de mécréance qui les a fait sortir du fondement de la foi. Par contre, elles sont à des degrés différents de force et de faiblesse, en fonction de ce qu'elles ont comme vérité et de leur mise en pratique de celle-ci ainsi que des erreurs qu'elles commettent dans la compréhension des preuves et des usages. Les mieux guidées sont celles qui ont été honorées par la compréhension et l'application des preuves. Il vous incombe donc de prendre connaissance de leurs points de vue et d'être avec ceux qui suivent le plus la vérité. Et ne sous-estimez pas les autres, leurs Frères en Islam, en rejetant ce qu'ils ont comme vérité. Au contraire, suivez la vérité où qu'elle soit, même si elle vient de ceux qui vous contredisent dans certains sujets. La vérité est le guide du musulman, et la force des arguments du Livre et de la Sunna est l'arbitre entre le vrai et le faux. »

MUSULMANS NON-WAHHABITES *Fatwa* n° 17558	« C'est quoi le Soufisme, représente-t-il un danger pour la religion, et quel est l'avis religieux si on fréquente les Soufis ? »
	« Actuellement, **les Soufis sont souvent une secte égarée,** suivant une méthode d'adoration s'opposant aux règles rapportées par le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). Ils prennent leur religion des chefs et cheikhs de leurs ordres, ils croient qu'ils peuvent leur faire du bien ou du mal, sans Allah. Ainsi, **il n'est point permis de rester avec eux ni de les fréquenter à l'exception de celui qui veut les inviter à Allah et leur présenter la Sunna. »**

APOSTATS *Fatwa* n° 21166	« Quelle est la définition de l'apostasie ? La punition appliquée à l'apostat c'est l'exécution ; pourquoi cette sévérité ? »
	« L'apostasie consiste à abandonner la religion islamique pour adopter la mécréance, cet acte se manifeste dans la parole, les actes, le doute et le délaissement. L'apostasie par la parole correspond par exemple à insulter Allah (L'Exalté) ou Son Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). L'apostasie manifestée dans l'acte consiste à se prosterner devant la croix ou une statue, ou à immoler pour les tombes, ou à exprimer une attitude méprisante à l'égard du Coran. L'apostasie manifestée par le doute consiste par exemple à douter de la justesse de la religion islamique, ou de la véracité des propos du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). Tandis que l'apostasie manifestée par l'abandon, elle consiste à se détourner de la religion de l'islam, sans en apprendre ni appliquer les préceptes. La punition de l'apostat c'est l'exécution. Allah, le Très-Haut, a dit : Et ceux qui parmi vous abjureront leur religion et mourront infidèles, vaines seront pour eux leurs actions dans la vie immédiate et la vie future. Voilà les gens du Feu : ils y demeureront éternellement. […] Cette sévérité dans la punition de l'apostat est due à plusieurs raisons, dont : 1 - Cette punition vise à empêcher quiconque d'embrasser l'islam par opportunisme ou hypocrisie. […] Si elle l'accepte, ceci implique un engagement total aux dispositions de la religion, de plein gré, entre autres, l'exécution de l'apostat. 2 - Celui qui se proclame musulman a ainsi rejoint la communauté musulmane. Quiconque s'y adhère est tenu d'y être fidèle et de la défendre, en lui épargnant tout danger pouvant provoquer le mal, la détruire ou rompre son union. […] 3 - Les musulmans ayant une foi faible peuvent considérer que l'apostat a abandonné cette religion sous l'effet de sa profonde connaissance de la vérité, et des détails de cette religion. […] Par conséquent, il est impératif de tuer cette personne, pour protéger cette religion contre les altérations apportées par les menteurs, protéger la conscience des adeptes, et éradiquer ce mal. Par ailleurs, si la peine de mort existe dans les lois positives actuelles, pour préserver l'humanité de certains dangers, et bloquer le chemin à certains maux tels que la drogue, La Loi d'Allah (Exalté Soit-Il) est encore plus à même de préserver l'humanité et d'assurer le bien et le bonheur dans cette vie et dans l'au-delà, et mérite, de ce fait, qu'il soit fait appel à de graves punitions en cas de transgression, de la part de ceux qui tentent d'éteindre la lumière de la législation divine, de l'altérer et d'y atteler des mensonges, en vue de justifier son apostasie et son égarement. »

GENS DU LIVRE *Fatwa* n° 7150	« Qui sont les Gens du Livre actuellement ? Puisque les chrétiens (les Croisés) sont les adeptes de la trinité et sont, par conséquent, des polythéistes et puisque les juifs (les tueurs des Prophètes) constituent les ennemis du Prophète Mohammad (Salla « Allah `Alaihi Wa Sallam) et sont aussi des polythéistes, lorsqu'ils disent (Nous sommes les préférés d'Allah - La main d'Allah est fermée...etc.), étant donné que leurs livres sont altérés, comme on le sait, alors je vous prie de répondre clairement à cette question, afin d'éliminer toute ambiguïté. Qu'Allah vous rétribue. »
	« Les Gens du livre sont : les juifs et les chrétiens malgré leur polythéisme qui existait déjà, depuis l'époque de la révélation du Saint Coran au Prophète Mohammad (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). Allah (L'Exalté) nous a informés du fait de diviniser le Messie (que la paix d'Allah soit sur lui) par les chrétiens, dont ils ont fait un Dieu qu'ils adorent avec Allah (l'Exalté). […] Ils imitent le dire des mécréants avant eux. Qu'Allah les anéantisse ! Comment s'écartent-ils (de la vérité) ? Il (L'Exalté) a ainsi dit : - Dis : "O gens du Livre, venez à une parole commune entre nous et vous : que nous n'adorions qu'Allah, sans rien Lui associer, et que nous ne prenions point les uns les autres pour seigneurs en dehors d'Allah". Puis, s'ils tournent le dos, dites : "Soyez témoins que nous, nous sommes soumis". Allah (qu'Il soit Loué et Exalté) nous a également informés de leur dogme trinitaire et qu'Il le leur a interdit, disant : O gens du Livre (Chrétiens), n'exagérez pas dans votre religion, jusqu'à cette Parole : Et ne dites pas "Trois". Cessez ! Ce sera meilleur pour vous. Allah n'est qu'un Dieu unique. […] »

GENS DU LIVRE *Fatwa* n° 6505	« Quel est l'avis de l'Islam à l'égard des Juifs et des Chrétiens, qui ont eu connaissance du message du Prophète Mohamed (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam), sans y avoir adhéré en continuant à professer leurs religions ? »
	« Ils sont considérés comme étant des mécréants et ils reçoivent, ainsi, le même jugement que les mécréants, dans la vie d'ici-bas et celle de l'au-delà. Par conséquent, leur attachement à leurs religions, alors qu'ils rejettent ce qui a été révélé à notre Prophète Mohammad (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam), leur est inutile. »

PROSÉLYTISME CONCURRENT *Fatwa* n° 21166	« Si le musulman a le devoir d'appeler les gens à l'Islam, pourquoi les non musulmans n'ont-ils pas le même devoir d'appeler les gens à leur religion ? » « Appeler les gens à l'Islam et adorer Allah l'Unique sans associé est la profession qui échoit aux messagers et leurs disciples parmi les musulmans. Après l'apostolat de Mohammad (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam), les musulmans sont ceux à qui cette tâche incombe, car ce sont eux qui suivent la vérité révélée par Allah Exalté soit-Il. Ils appellent à cette vérité par obéissance à Allah le Très-Haut. […] **Quant aux non musulmans, avec leurs différentes obédiences et doctrines, il ne leur est pas permis d'appeler les gens au mensonge auquel ils croient ainsi qu'aux religions altérées et vaines, car celui qui croit à la vérité n'a plus besoin du mensonge. De même, il n'est plus permis aux adeptes de l'Islam d'autoriser les adeptes d'autres religions et doctrines vaines d'inviter les gens au mensonge auquel ils croient, car appeler à la mécréance c'est abolir l'Islam, lui porter atteinte et c'est désavouer le Coran et la prophétie de Mohammad** (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). C'est valider aussi l'adoration d'un autre qu'Allah tel que la croix, les idoles, le feu et bien d'autres divinités qu'Allah qui les transcende toutes. Comment peut-on rassembler l'appel à l'adoration d'Allah Seul à l'appel à l'adoration d'un autre que Lui ? Comment peut-on rassembler l'appel à la foi en Lui et Son Prophète et l'appel à Le démentir et Son Prophète ? Comment peut-on réunir l'appel à la haine envers les mécréants et leurs us et coutumes et l'appel à les aimer ? Ceci ne peut en aucun cas se justifier. »

VIE DES MUSULMANS EN CONTEXTE NON-MUSULMAN

VIVRE DANS UN PAYS NON-MUSULMAN *Fatwa* n° 19685	« Est-il permis d'émigrer au pays des mécréants pour y travailler, et est-il permis d'avoir une nationalité autre que la nationalité islamique ? » « Si vous désirez travailler et gagner votre vie, vous devez voyager vers un pays musulman. Le pays musulman vous suffira du pays des mécréants, car ce dernier risque de toucher la croyance, la religion et les mœurs. Il n'est pas permis d'avoir la nationalité des mécréants, car vous serez soumis à eux et à leur loi. »

LOIS ISLAMIQUES EN TERRE NON-MUSULMANE *Fatwa* n° 16815	« Est-Il permis d'appliquer les peines légales (peines prescrites pour violation de la loi d'Allah, dites Hodoud), en l'absence du souverain musulman ? »
	« Les peines légales ne doivent être appliquées que par le souverain musulman, ou bien son représentant, dans le but de maintenir la sécurité, de prévenir les abus et d'éviter de tomber dans l'injustice. Ainsi, quiconque viole cette prescription, doit implorer le Pardon d'Allah, se repentir auprès de Lui et multiplier les bonnes œuvres. Si cette personne se repent fidèlement à Allah, Il lui pardonnera ses péchés par Sa grâce et Sa perfection. Allah, le Très-Haut, a dit : Qui n'invoquent pas d'autre dieu avec Allah et ne tuent pas la vie qu'Allah a rendue sacrée, sauf à bon droit ; qui ne commettent pas de fornication – car quiconque fait cela entraînera une punition et le châtiment lui sera doublé, au Jour de la Résurrection, et il y demeurera éternellement couvert d'ignominie ; sauf celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre ; ceux-là Allah changera leurs mauvaises actions en bonnes, et Allah est Pardonneur et Miséricordieux ; Et Il dit (Gloire à Lui) : Et je suis Grand Pardonneur à celui qui se repent, croit, fait bonne œuvre, puis se met sur le bon chemin ». […] Il (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : Celui qui se repent d'un péché est pareil à celui qui n'a jamais commis de péché.

PATRIOTISME *Fatwa* n° 5845	« Est-ce que le fait qu'un homme ou un musulman dise "je suis patriote" est illicite ? Est-ce que le fait qu'un homme parle de politique extérieure ou intérieure est illicite ? »
	« La plus grande fierté, le plus grand honneur et la plus haute distinction est dans l'affiliation à l'Islam, dans son soutien et dans le combat pour que la Parole d'Allah soit la plus haute. Que le musulman dise donc : "Je suis musulman" car cela honore sa place et élève son rang. C'est par l'Islam et la fraternité qu'Allah unit l'ensemble des musulmans. **Quant à l'orgueil patriotique, il est responsable de la destruction et de la division de la communauté musulmane, si le but de ce patriotisme est de se prétendre supérieur à ses Frères musulmans d'une autre nation.** En revanche, si l'objectif est de faire reconnaître qu'on possède la nationalité d'un pays et pas d'un autre, il n'y a pas de mal à cela. […] Ensuite, le fait de parler de la politique intérieure ou extérieure de la communauté n'est pas illicite, tant que cela permet de protéger les intérêts de l'Islam et des musulmans et ne provoque pas le désordre qui conduit à la division, la défaite, l'échec et la débâcle. »

MIXITE A L'ETRANGER *Fatwa* n° 19504	« Une américaine musulmane qui n'a personne pour la prendre en charge, est obligée de travailler dans des endroits mixtes et sans porter de voile. Cependant, cette dernière porte le voile en dehors des horaires de travail. Quel est l'avis religieux à cela ? »
	« Il n'est pas permis à une femme de travailler dans un endroit mixte et son devoir lui impose d'observer le port du voile, et de se tenir éloignée des endroits où se rencontrent les hommes. Elle doit donc rechercher un travail licite qui soit dépourvu de toutes ces choses interdites par Allah. Celui qui abandonne quelque chose pour Allah, Allah (Exalté) lui donnera en remplacement quelque chose de meilleur. […] »

PARTICIPATION POLITIQUE *Fatwa* n° 6290	« Certaines personnes sont Musulmanes, mais elles adhèrent aux partis politiques, appartenant soit à la Russie soit à l'Amérique. Ces partis sont nombreux et ont plusieurs branches, comme ; le parti du progrès et du communisme, le parti de l'indépendance, le parti des libres, le parti de la nation, le parti de la jeunesse indépendantiste, le parti de la démocratie, ainsi que d'autres partis proches l'un de l'autre. Que dit l'Islam de ces partis, et du Musulman qui s'affilie à ces partis, est-ce que son Islam est correct ? »
	« Le musulman clairvoyant et perspicace, doté d'une croyance forte, d'une foi bien solide, ainsi que d'une langue éloquente, qui pourrait influencer le courant de pensée du parti, en l'orientant vers la tendance islamique, il lui est permis d'adhérer à de partis pareils, pour leur faire accepter le vrai, car il se peut qu'Allah guide grâce à lui ceux qu'Il veut. Il pourrait convaincre quelqu'un de délaisser le mouvement des politiques déviantes pour adopter des politiques légales et justes, capables de réunir la communauté, qui va suivre le droit chemin. Cependant, il ne faut pas pratiquer leurs principes incorrects. Quant à celui qui n'a pas cette forte croyance et immunité, et risque d'être influencé sans pouvoir influencer, qu'il évite ces partis afin de se mettre en garde contre les tentations et qu'il protège sa religion de subir ce qu'ils ont subi et d'être éprouvé comme ils ont été éprouvés de déviation du droit chemin et de corruption. »

PRATIQUE RELIGIEUSE EN TERRE NON-MUSULMANE *Fatwa* n°2922	« Il n'est pas permis en Grande-Bretagne de faire entendre l'appel à la prière dans les mosquées, sauf à l'intérieur de la mosquée. Est-ce que les Musulmans sont pécheurs pour avoir appliqué la loi de la Grande Bretagne ? » **« Il n'est pas permis de résider dans un pays où il est interdit au Musulman de pratiquer ouvertement les rites de l'Islam et de les déclarer.** Celui qui peut émigrer vers un pays où il lui serait possible de pratiquer et déclarer les rites de la religion de l'Islam, s'entraider avec les Musulmans dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété, multiplier le nombre des Musulmans, sans craindre la pauvreté, car quiconque craint Allah, Il Lui donnera une issue favorable, et lui accordera Ses dons par des moyens sur lesquels il ne comptait pas […] Celui qui demeure dans ces pays où les musulmans n'ont pas entière liberté à pratiquer ouvertement leurs rites religieux, en étant capable d'émigrer, est donc pécheur. Allah Le Très-Haut a dit : Ceux qui ont fait du tort à eux-mêmes, les Anges enlèveront leurs âmes en disant : "Où en étiez-vous ?" (à propos de votre religion) - "Nous étions impuissants sur terre", dirent-ils. Alors les Anges diront : "La terre d'Allah n'était-elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer ?" Voilà bien ceux dont le refuge est l'Enfer. Et quelle mauvaise destination ! jusqu'à la fin du verset. »

DJIHAD

DJIHAD *Fatwa* n° 6426	« Est-ce que le djihad en cas de guerre veut dire, attaquer pour devenir puissant et faire adhérer les non-musulmans à l'Islam ? » « Allah (Exalté Soit-Il) a légiféré le djihad afin de répandre l'Islam, vaincre les obstacles affrontés par les prêcheurs dans leur sentier pour la prédication au Vrai ; affronter celui qui tente d'agresser et de nuire aux prêcheurs pour couper court à toute sédition, et se rétablissent la sécurité et la paix, soient haute la parole d'Allah, basse la parole de mécréance ; et que les gens entrent en foule dans la religion d'Allah. Allah, Le Très-Haut, a dit : Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'association, et que la religion soit entièrement à Allah. Puis, s'ils cessent (ils seront pardonnés car) Allah observe bien ce qu'ils œuvrent. Et a dit : Combattez les associateurs sans exception, comme ils vous combattent sans exception. Et sachez qu'Allah est avec les pieux. Et : C'est Lui qui a envoyé Son messager avec la bonne direction et la religion de la vérité, afin qu'elle triomphe sur toute autre religion, quelque répulsion qu'en aient les associateurs. Ainsi, **il est à comprendre que le djihad a été légiféré afin de faire sortir les gens des ténèbres à la lumière, et les faire entrer en foule dans le religion d'Allah, jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'association ; et aussi pour défendre l'Islam. »**

DJIHAD *Fatwa* n° 7122	« Le djihad, nous est-il une obligation individuelle (Fard `Ayn) au moment où les droits des Musulmans sont violés par l'invasion étrangère et autres ? Aussi, quel est l'avis religieux quant à ceux qui restent chez eux sans pouvoir rien faire, mais qui répondront sûrement en cas d'appel et lutteront dans le sentier d'Allah. Ce qui les retient, ce sont les conditions difficiles dont souffre la communauté musulmane qui n'applique pas la loi d'Allah ? Veuillez nous éclairer avec arguments. »
	« Le djihad pour donner le dessus à la parole d'Allah, protéger la religion de l'Islam, la rendre répandue, respecter ses caractères sacrés, est une obligation pour toute personne ayant la possibilité de le faire. Cependant, il est à souligner qu'il faut envoyer et organiser les combattants et ce, afin d'éviter toute anarchie possible et par conséquent tout mauvais résultat. C'est ainsi **qu'initier et entrer au djihad est la responsabilité du chef des Musulmans, que les Oulémas doivent inciter pour cela.** Ensuite, si les Musulmans sont mobilisés, que toute personne ayant la capacité requise réponde à l'appel avec sincérité pour Allah, dans le but de triompher le vrai et protéger l'Islam. Celui qui ne répond pas à l'appel sans motif valable est donc pécheur. »

LUTTE CONTRE LES JUIFS *Fatwa* n° 5775	« Le Hadith suivant est-il authentique (sahîh) ? (Un jour les musulmans vaincront Les Juifs même la pierre derrière laquelle se cachera un juif, parlera voire appellera "Derrière moi se cache un juif, tue-le !"). »
	« Il a été rapporté qu'Ibn `Omar (Qu'Allah soit satisfait de lui et de son père), a dit : J'ai entendu le Prophète d'Allah (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) dire : Les Juifs vous combattraient et vous aurez le dessus sur eux de sorte que la pierre dira : "Ô musulman ! Voici un juif caché derrière moi. Viens le tuer". Rapporté par Al-Boukhârî. D'après Ibn `Omar toujours, (Qu'Allah soit satisfait de lui et de son père), le Prophète (Salla 'Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : Ils vous feront la guerre, les Juifs, vous les combattrez courageusement, même les pierres diront: "O musulman ! Voilà un juif se cachant derrière moi, tue-le !" Rapporté par 'Ahmad, et At-Tirmidhî […] »

2. DROIT ET STATUTS DES MUSULMANS

DROITS ET PEINES

LE GOUVERNEUR *Fatwa* n° 17627	« Quels sont les droits et les devoirs du gouverneur ? » **« Le gouverneur légal a le droit d'être écouté et obéi convenablement, dans l'adversité comme dans l'aisance, de gré ou de force, et même si les droits de quelques sujets ne sont pas respectés à cause du favoritisme.** Il a le droit d'être conseillé et soutenu dans le bien. Il est rapporté dans les deux Sahîhs d'après Ibn `Omar (Qu'Allah soit satisfait des deux) que le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : Il incombe à tout musulman d'écouter (l'imam) et de lui obéir, de gré ou de force, tant qu'on ne lui ordonne pas d'accomplir un péché, dans ce cas, il n'y a lieu ni à écouter ni à obéir. Et d'après 'Anas (Qu'Allah soit satisfait de lui), le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : "Écoutez et obéissez (à l'imam) même si on nomme à votre commandement un esclave abyssinien dont la tête ressemble à un raisin sec" (rapporté par Al-Boukhârî). D'après Abou Hourayra (Qu'Allah soit satisfait de lui), le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : Tu dois obéir dans l'adversité ainsi que dans l'aisance, de gré ou de force, et même si d'autres gens sont favorisés à tes dépens. rapporté par Mouslim. […] **En ce qui concerne les devoirs du gouverneur, il doit exécuter les prescriptions de la charia d'Allah le Très-Haut, appliquer Son jugement et donner bon conseil à son peuple.** Dans les deux Sahîhs, Ibn `Omar (Qu'Allah soit satisfait des deux), a dit : j'ai entendu le Prophète d'Allah (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) dire : Chacun de vous a une responsabilité, à propos de laquelle il sera interrogé. Le chef est responsable de ceux dont il a la charge. L'homme est responsable de sa famille et il sera interrogé sur cette responsabilité. La femme est responsable de son foyer et elle sera interrogée sur cette responsabilité. Le serviteur est responsable des biens de son maître et il sera interrogé sur cette responsabilité. **Il est interdit de ne pas respecter les ordres de l'imam légal même s'il est pervers pourvu qu'il ne s'agisse pas de mécréance déclarée.** Ibn `Omar (Qu'Allah soit satisfait des deux), a dit : J'ai entendu le Prophète d'Allah (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) dire : Celui qui n'accepte plus d'obéir au détenteur d'autorité, rencontrera Allah au Jour de la Résurrection sans disposer du moindre argument, et celui qui meurt sans avoir accordé un serment d'allégeance, sera mort égaré, comme les morts parmi les polythéistes rapporté par Mouslim dans l'une de ces variantes : Quiconque se rebelle et se sépare de la Communauté, mourra égaré comme les morts polythéistes Cette expression "Celui qui n'accepte plus d'obéir au détenteur d'autorité…" signifie : celui qui ne respecte pas les ordres de l'imam sur ce qui n'est pas désobéissance à Allah. […] »

PEINES *Fatwa* n° 10719	« Certains orientalistes, communistes et autres parmi les gens qui ignorent la juste législation islamique prétendent que : l'Islam a posé des sanctions qu'on ne peut pas établir au vingtième siècle. Est-il possible qu'on coupe une main pour avoir volé un quart de dinar ? Est-il licite qu'un fornicateur soit fouetté ou bien lapidé pour avoir commis une erreur passagère ? »
	« Allah (Exalté soit-Il) est Omniscient et Sage, c'est Lui qui a prescrit les législations, c'est Lui qui a fait de Mohammad (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) le dernier Prophète. Il a fait de la charia musulmane une législation générale qui englobe toutes les législations précédentes. Il est plus miséricordieux envers Ses serviteurs qu'ils le sont envers eux-mêmes, et Il leur a prescrit ce qui aide à les réformer en premier lieu ; même si leur civilisation et leur mode de vie ont évolué, ils ne seront réformés qu'en appliquant les prescriptions de la charia de leur Prophète Mohammad (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). Les Perses et les Romains, vivaient à l'époque du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) et ils avaient atteint un grand niveau de civilisation, cependant, la communauté musulmane a été unanime à juger que la charia devait leur être appliquée, au même titre qu'aux autres. Il est, de ce fait, tout à fait envisageable que ces peines soient appliquées à cette communauté, même si elle a atteint un niveau très élevé de civilisation, voire, le devoir implique de les appliquer. […] »

PEINES *Fatwa* n° 17627	« Quelles sont les conditions requises pour que la main soit coupée en cas de vol ? »
	« Pour couper la main du voleur, 9 conditions sont requises : 1 - Voler, c'est subtiliser l'argent en cachette, mais s'il est pris au vu d'autrui, alors, pas de coupure. 2 - Le voleur doit être légalement responsable de ses actes. Il ne faut pas appliquer la peine légale (had) sur l'enfant, ni sur le malade mental. 3 - Que le montant volé soit égal à la valeur du Nissâb (le montant minimum de biens volés qui exige l'exécution de la peine pour vol), soit l'équivalent en or ou assimilé du quart d'un dinar ; pas de peines légales pour les montants inférieurs à cette valeur. 4 - Que l'objet volé puisse être acquis par un moyen de financement habituel. 5 - Que l'objet volé ne soulève aucun doute quant à son caractère licite. 6 - Que l'objet soit volé d'un endroit fermé et protégé. 7 - Que le voleur l'ai fait sortir de son endroit fermé et protégé. 8 - Que le vol soit attesté auprès du gouvernant par le témoignage de deux notables ou par l'aveu du voleur. 9 - Que le propriétaire de l'objet volé ait lui-même déposé la plainte. L'appréciation de ces conditions, et leur application au vol revient au juge légal. »

HOMOSEXUALITÉ *Fatwa* n°3757	« Je suis un jeune homme âgé de seize ans, étudiant en deuxième année secondaire. J'accomplis la prière et jeûne régulièrement. Je récite le Coran, accomplis la prière de la nuit, au cours du mois de Ramadan, et accomplis les actes surérogatoires autant que je peux. Cependant, les mauvaises fréquentations (auxquelles nul ne peut échapper) m'ont appris de mauvaises habitudes, comme la masturbation et la sodomie. D'après ma lecture de certains livres religieux, j'ai appris que la punition de la sodomie est la lapidation, ou l'embrasement, ou encore qu'on soit lancé du sommet d'un bâtiment, comme le Coran a cité. Au vu de ce qui précède, je souhaite que vous me délivriez une *fatwa* sur ce que je dois faire ; sachant que le gouvernement de mon pays est non musulman. Je voudrais savoir également si on peut se punir soi-même, ou que faire ? »
	« Premièrement : Le fait de se servir de sa main pour éjaculer le sperme, connu par la masturbation, est interdit par la charia ; suivant le sens général de Sa parole (Exalté soit-Il) : et qui préservent leurs sexes [de tout rapport], si ce n'est qu'avec leurs épouses ou les esclaves qu'ils possèdent, car là vraiment, on ne peut les blâmer ; vu les nuisances entrainées par cet acte ; ainsi, vous devez renoncer à cette mauvaise habitude et vous repentir sincèrement auprès d'Allah ; qu'Allah accepte votre repentir et pardonne votre péché. Deuxièmement : La sodomie fait partie des péchés majeurs, et la punition dans la charia à celui qui s'y adonne est l'exécution. **Si cet acte est prouvé, auprès du souverain, par l'aveu ou par le témoignage de quatre personnes, alors, il faut établir la peine légale (Had) sur la personne concernée.** Si Allah avait dissimilé le péché d'une personne, alors cette dernière doit se repentir auprès de Lui, implorer Son Pardon et éviter de refaire ce péché détestable ; qu'Allah accepte son repentir et lui pardonne son péché. […] **Vous êtes interdit de vous tuer vous-même** suivant cette parole d'Allah (Exalté soit-Il) : Et ne vous tuez pas vous-mêmes. […] »

STATUT DES FEMMES

POLYGAMIE *Fatwa* n° 3166	« L'Islam a permis la polygamie. On peut prendre deux, trois et quatre femmes au même moment. Pourquoi cette permission ? Quelles sont ses conditions et ses particularités ? Quelle réponse donner à ceux qui ont des doutes sur cette permission ? »
	« Allah le Très-Haut a permis au musulman de prendre quatre épouses s'il peut s'acquitter de leurs droits, est sûr d'être équitable envers elles et de ne pas les opprimer. […] Allah le Très-Haut a donc autorisé la polygamie. On a le loisir de prendre deux, trois ou quatre femmes quand on ne craint pas l'oppression et l'iniquité entre elles. […] L'autorisation de la polygamie a plusieurs sagesses telles que : les statistiques et les vérifications démontrent que le nombre des filles est plus élevé que le nombre des garçons et que le taux de mortalité chez les hommes est plus élevé que chez les femmes, vu les causes de la mort qui font face beaucoup plus aux hommes qu'aux femmes, tels que les affrontements dans les guerres, le repoussement du malheur des ennemis, les travaux durs, les longs voyages et bien d'autres choses qui exposent l'homme aux difficultés et aux dangers. Si on interdisait la polygamie, plusieurs femmes resteraient sans mari. Elles perdraient la jouissance et l'assouvissement de l'instinct sexuel par la satisfaction du besoin *via* un moyen seyant à l'honneur et à la dignité. Ce même moyen sur lequel on bâtit les familles, les tribus et les peuples. Beaucoup de femmes tomberaient dans les filets des gens de la passion qui les manipuleraient. On violerait les honneurs, la descendance s'amenuiserait, il y aurait beaucoup d'enfants abandonnés, les familles se disloqueraient, la corruption s'amplifierait dans la société, le malheur régnerait. Comme conséquence, les maladies mortelles telles que la syphilis et la blennorragie se répandraient. La polygamie accroît la descendance, car les femmes sont nombreuses pour satisfaire le besoin de l'homme. Elle gonfle les rangs de la communauté et la renforce. Ainsi, elle peut s'entraider dans les malheurs de la vie et l'exploitation de la terre pour laquelle l'homme fut fait lieutenant sur terre. La charia a incité au mariage afin que la chasteté se concrétise, que la descendance se multiplie, que les honneurs soient préservés et pour assurer la continuité de l'espèce. D'autre part, la loi universelle veut que les femmes aient leurs menstruations, tombent enceintes, accouchent et après, sont dans un état d'impureté pendant un bon bout de temps. Si l'homme a plusieurs femmes, il aura de quoi s'abstenir de commettre l'interdit. Il pourra donc satisfaire son besoin chez une autre épouse et cela l'aidera à se maîtriser et à réprimer son âme. Ainsi, Satan ne pourra pas le séduire et les passions ne prendront pas le dessus sur lui. En outre, la femme peut être stérile et vivre en accord avec son mari. Si ce dernier désire se remarier pour avoir une progéniture aimée d'Allah, à même d'exploiter la terre et renforcer la communauté, la charia lui autorise la polygamie, car il se pourrait qu'Allah le comble d'une descendance qui le

	consolerait et le rendrait heureux dans sa vie… Enfin, comme nous l'avons dit précédemment, la polygamie est une législation émanant du Sage, du Digne de louange, du Très Miséricordieux et le Tout-Affectueux. Il connaît ce qu'Il a créé et Il est le Doux et parfaitement Connaisseur. Il n'est pas interrogé sur ce qu'Il fait, mais ce sont eux qui devront rendre compte [de leurs actes]. Que le serviteur sache la grandeur de son Seigneur et reconnaisse sa déficience. Qu'il renvoie ce qu'il ne connaît pas à Celui qui connaît ce que cachent les cieux et la terre. Qu'il se préoccupe de faire ce qu'Allah lui a ordonné et s'éloigne de ce qu'Il lui a interdit. Qu'Allah vous accorde la réussite et que les prières et le salut soient sur notre Prophète Mohammad, ainsi que sur sa famille et ses compagnons.

POLYGAMIE *Fatwa* n° 2036	« Il ne fait aucun doute que l'Islam a autorisé la polygamie. Cependant, le mari est-il tenu de demander le consentement de sa première femme avant d'épouser la deuxième ? »
	« Il n'est pas obligatoire pour un mari, qui veut épouser une deuxième femme, de rechercher la satisfaction de sa première femme. Cependant, cela fait partie des nobles caractères et des bonnes relations conjugales de lui faire plaisir en employant ce qui diminuera sa peine, qui fait partie de la nature des femmes dans ce genre de situation et ce, en faisant preuve de bonne humeur, en étant de bonne compagnie, en prononçant de belles paroles et en lui offrant ce qu'il peut comme argent, si cela s'avère nécessaire pour obtenir sa satisfaction. C'est d'Allah que provient la réussite et que les prières et le salut soient sur notre Prophète Mohammad, ainsi que sur sa famille et ses compagnons. »

DIVORCE *Fatwa* n° 5505	« Quel est l'avis religieux sur le fait que la femme demande le divorce au mari sans aucune cause qui l'importune, simplement parce qu'elle est une seconde épouse et ne veut pas être précédée d'une autre femme ? Il est à noter qu'elle vit dans un appartement isolé et personne ne la dérange. Actuellement, elle est enceinte de cinq mois. Est-il permis de prononcer le divorce ? Tant qu'elle a demandé le divorce, est-ce qu'il est encore obligatoire de dépenser pour elle ? »
	« Il est permis de divorcer d'une femme enceinte. **Quant au fait que la femme demande le divorce sans aucune excuse, cela est interdit.** Il est dit dans le hadith de Thawbân (Qu'Allah soit satisfait de lui), que le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) dit : "Toute femme qui demande à son mari le divorce sans raison valable, le parfum du paradis lui sera interdit." (Rapporté par Abou Dâwoud et At-Tirmidhî). Quant à l'entretien financier, il revient au tribunal de le trancher si vous ne vous réconciliez pas. Qu'Allah vous accorde la réussite et que les prières et le salut soient sur notre Prophète Mohammad, ainsi que sur sa famille et ses compagnons. »

MIXITÉ Fatwa n° 19479	« Est-il permis aux sœurs musulmanes d'aller apprendre dans des écoles et universités mixtes, car c'est la seule méthode qui existe aux pays occidentaux, soulignant que les sœurs sont pratiquantes et portent la tenue islamique malgré les ennuis des mécréants ? »
	« La mixité entre hommes et femmes dans l'enseignement est interdite voire un grand fait blâmable, vues la tentation, la corruption et la violation des honneurs qui en découlent. La mal et la corruption des mœurs résultant de la mixité sont la plus évidente preuve de son interdiction. Si on rajoute le fait qu'il soit dans un pays mécréant, il est encore plus interdit étant donné que **l'éducation de la femme dans les écoles et les universités n'est pas une obligation qui rend licites les interdictions.** Qu'elle apprenne par des moyens sains loin de la tentation […] »

MIXITÉ Fatwa n° 1742	« Peut-on serrer la main d'une femme si cette dernière couvre sa main avec le pan de son vêtement, empêchant la main de l'homme de la toucher directement ? »
	« Il n'est pas permis à un homme, qui n'est pas un Mahram (le conjoint ou un parent avec qui le mariage est interdit), de serrer la main d'une femme, même si cette dernière protège sa main avec un tissu, comme l'a rapporté Al-Boukhârî dans son (Sahîh) […] dans son récit à propos de le serment d'allégeance prêté par les femmes au Messager d'Allah (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam), dans lequel elle a dit : Je jure par Allah que sa main n'a jamais touché à la main d'une femme pendant le sermon d'allégeance. Il ne fit que dire : "J'accepte ton pacte de fidélité". »

FEMMES DANS LA MOSQUÉE Fatwa n° 3910	« Certains imams en Tanzanie ont émis une fatwa aux musulmans selon laquelle les prières accomplies par les femmes, dans les mosquées, ne sont pas permises et que les femmes sont impures, il ne leur est pas permis d'entrer dans une mosquée. Cela a causé une grande dissension entre les musulmans ? »
	« L'être humain n'est pas impur, qu'il soit mâle ou femelle, vivant ou mort. Ainsi, la femme a le droit d'entrer dans une mosquée sauf si elle est en état d'impureté rituelle ou en état de menstrues, alors dans ce cas elle ne doit pas y entrer sauf si elle est juste de passage, mais en se protégeant convenablement pour ne pas laisser tomber du sang dans la mosquée. […] En effet, les épouses du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) lui rendaient visite à la mosquée, alors qu'il était en retraite rituelle à l'intérieur de la mosquée. En effet, il y avait dans la mosquée du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) une servante qui se chargeait du ramassage des ordures et du nettoyage. Le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a interdit aux hommes d'empêcher leurs femmes de venir accomplir la prière à la mosquée, en disant : "N'empêchez pas les servantes d'Allah de se rendre aux mosquées." »

3. VIE QUOTIDIENNE

INTERDICTIONS

ALCOOL Fatwa n° 17627	« Quand est-il permis de boire l'alcool, et est-ce que la personne qui a été forcée d'en boire sera punie ? » **« La consommation d'alcool est illicite, et fait partie des turpitudes.** Allah (Exalté Soit- Il) Dit : "O les croyants ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, les flèches de divination ne sont qu'une abomination, œuvre du Diable. Écartez-vous en, afin que vous réussissiez. Le Diable ne veut que jeter parmi vous, à travers le vin et le jeu de hasard, l'inimitié et la haine, et vous détourner d'invoquer Allah et de la Salât. Allez-vous donc y mettre fin ?" Il est rapporté dans les deux Sahîhs, d'après le hadith d'Abou Hourayra (Qu'Allah soit satisfait de lui), que le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : "Celui qui commet l'adultère n'est pas croyant au moment où il le commet, celui qui vole n'est pas croyant au moment où il vole, celui qui boit du vin n'est pas croyant au moment où il le boit". **Il n'est aucun cas où il est autorisé de boire l'alcool. Mais si une personne a été forcée d'en consommer, dans le cas par exemple où elle se trouve dans une situation de danger de mort, ou si elle est sur le point de mourir de faim et ne trouve que l'alcool pour la sauver de la mort, mais même dans ce cas, elle ne prend que le strict minimum pour échapper au danger, sans rien rajouter. Quant à l'utilisation de l'alcool pour les soins, cela n'est pas valable, et ne fait pas partie des cas d'extrême nécessité cités,** et le soin n'équivaut pas à sauver la vie. Le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : Sachez qu'Allah ne met pas votre guérison dans un moyen illicite Rapporté par Abou Ya`lâ et Ibn Hibbân qui l'a jugé authentique, selon le hadith de 'Omm Salama (Qu'Allah soit satisfait d'elle). Par ailleurs, l'interdiction de consommer de l'alcool est définitivement établie, alors que le doute existe quant à sa licéité pour le soin, voire, le hadith indique que l'alcool n'est pas un médicament. […] »

IMAGES Fatwa n° 2036	« Quel est l'avis religieux concernant la photographie en Islam ? »
	« La reproduction de tout être doté d'une âme, qu'il s'agisse d'un être humain ou d'un animal est interdite, que ce soit des sculptures, des dessins imprimés sur des feuilles, tissus ou murs, ou même des photos prises à l'aide d'un appareil photo. Parce que les hadiths authentiques ont insisté sur l'interdiction de cet acte et ont averti celui qui le fait d'un châtiment douloureux, car il pourrait conduire au polythéisme au cas où l'on se tiendrait devant ces images, ou se rapprocherait d'elles ou les vénérerait de façon à leur donner une importance que Seul Allah, l'Exalté, mérite. C'est une manière d'imiter la création divine. Certaines photos comportent une sorte de tentation comme les photos d'actrices, de femmes nues et de reines de beauté. Parmi les Hadiths qui interdisent la photographie et la considèrent comme un des grands péchés, celui d'Ibn `Omar (qu'Allah soit satisfait de lui et de son père) qui affirme que le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : "Ceux qui font ces images subiront, le Jour du Jugement Dernier, le Supplice de l'Enfer. On leur dira : "Que vous ressuscitiez ce que vous avez créé (ces dessins figurés)"" (rapporté par Al-Boukhârî et Mouslim) ; le Hadith de `Abd-Allah Ibn Mas`oud (qu'Allah soit satisfait de lui), qui a dit : "j'ai entendu le Messager d'Allah (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) dire : "Les gens qui subiront le Châtiment le plus dur d'Allah au Jour Dernier, seront les dessinateurs des êtres animés" (rapporté par Al-Boukhârî et Mouslim) […] ; le hadith d' Ibn `Abbâs (qu'Allah soit satisfait de lui et de son père), où il dit : "j'ai entendu le Messager d'Allah (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) dire Celui qui dessine une image ici-bas sera, au Jour du Jugement Dernier, chargé de lui souffler une âme, et il n'en fera rien" (rapporté par Al-Boukhârî et Mouslim). […] Ainsi, la plupart de ces Hadiths indiquent l'interdiction de la reproduction de tout ce qui est doté d'une âme, tandis que ce qui n'a pas d'âme comme les arbres, les mers et les montagnes, il est permis de les reproduire, comme a mentionné Ibn `Abbâs (qu'Allah soit satisfait de lui et de son père), surtout qu'aucun des compagnons ne l'a contredit. »

VÊTEMENTS Fatwa n° 13525	« Je travaille dans la couture des pantalons, mais la majorité de mes clients, veulent les allonger en dessous des chevilles, chose qui, comme vous le savez, est contraire aux Hadiths rapportés d'après le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam), serais-je ainsi pécheur en leur donnant satisfaction, sachant que j'ai un autre travail parallèle. Prière de m'éclairer là-dessus, qu'Allah vous rétribue. »
	« Il n'est point permis à l'homme d'allonger ses vêtements en dessous des chevilles qu'il s'agisse de pantalons, tenues, ou capes, ou autres. Sur ce, il ne vous est pas licite de confectionner des habits ou des pantalons arrivant en deçà des chevilles, dans le cas contraire vous serez dans l'état de péché, parce que cela relève de l'entraide dans le péché et le mal. »

VÊTEMENTS OCCIDENTAUX Fatwa n° 2358	« Est-il permis de porter des vêtements similaires à ceux des mécréants ? » « Il n'est pas permis de porter les habits spécifiques aux mécréants, et qui représentent un symbole qui les distingue des autres, cela revient à leur ressembler dans ce qui leur est spécifique, ce qui est interdit, selon ce qui a été authentiquement rapporté d'après le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) interdisant cela. […] »

OBLIGATIONS

VOILE Fatwa n°13598	« Quel est le voile légal en Islam, et est-ce que les mains et le visage ne font plus partie de l'intimité (`Awra) de la femme de nos jours, et que signifie "Al-fitna " (la tentation) ? Quand une jeune femme se rend au marché le visage dévoilé, on lui dit : ce n'est pas permis parce que c'est une "fitna", elle te dit : "et comment saurais-je que la fitna s'est produite ?" ; qu'est-ce qu'on répond alors ? Et d'aucuns disent aussi : le hijâb (le voile) est une coutume ancienne, que doit-on répondre ; et est-ce qu'il est permis à la femme musulmane, qui remplit la mission de prêche, de découvrir son visage et ses mains, et est-ce qu'elle aurait péché en faisant cela ? **« La législation islamique a pour but de préserver les dignités, et de barrer toutes les voies qui peuvent mener au péché ; elle a ainsi ordonné le mariage, a interdit la fornication, a imposé le port du voile à la femme, qui consiste à se couvrir l'ensemble du corps en présence des hommes étrangers, et ce pour sauvegarder son intégrité et son honorabilité, pour qu'elle ne soit pas victime des gens qui suivent leur désir et des malades de toutes sortes. Le voile n'est pas une coutume ancienne, c'est une règle religieuse; de même que la législation a ordonné que la femme demeure chez elle, loin des hommes et de leurs réunions, et ne lui a permis de sortir qu'en cas de besoin** pour cela, tout en observant la discrétion et en abandonnant tout artifice de beauté et ce, afin de préserver sa dignité, et d'éviter les maux qui peuvent découler de la mixité entre les hommes et les femmes. De même, **la législation a ordonné aussi bien aux hommes qu'aux femmes de baisser le regard, a interdit le fait de s'entretenir en aparté avec personnes étrangères de sexe différent, a interdit à la femme de voyager si elle n'est pas accompagnée d'un parent au degré prohibé, a interdit à la femme, qui compte sortir, de se parfumer,** a interdit les mouvements qui attirent les regards, comme de faire entendre le tintement des bijoux, et ainsi de suite parmi les choses que la législation a imposées ou a interdites, pour préserver la pureté des sexes, et tenir la femme éloignée des causes de dissension qui entraînent, et il est clair que la non observance de ces règles entraîne la corruption des mœurs, l'accomplissement des turpitudes que la nature et la raison refusent.

BARBE Fatwa n° 327	« Quel est l'avis religieux sur le fait de laisser pousser la barbe en Islam ? Celui qui la rase a-t-il commis un péché ou non ? »
	« […] Il est authentiquement rapporté que le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : "Taillez vos moustaches et laissez pousser vos barbes et agissez contrairement aux mazdéens" (Rapporté par Ahmad et Mouslim). **Le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : « Agissez contrairement aux polythéistes, laissez pousser vos barbes et taillez vos moustaches »** (Rapporté parAhmad, Al-Boukhârî et Mouslim). La vérité est qu'à l'origine, l'impératif implique l'obligation, surtout s'il est entouré d'indices comme c'est le cas dans ces deux hadiths. Celui qui se rase la barbe a mal agi et a transgressé une exigence de la Fitra (nature innée) d'après le consensus des musulmans et, a également commis un péché pour l'avoir rasée. »

PERMISSIONS

BIJOUX Fatwa n° 566	« Quel est l'avis religieux sur le port de bijoux, des tissus en couleurs et de la ceinture ? »
	« Embellissez-vous en portant ce que vous voulez comme bijoux, vêtements et ceintures, pour votre mari, et il est permis à vos Mahram (proche parent avec qui le mariage est interdit) de voir les parties apparentes de ces parures sans toutefois les exhiber outrageusement. Qu'Allah vous accorde la réussite et que les prières et le salut soient sur notre Prophète Mohammad, ainsi que sur sa famille et ses compagnons. »

CHEVEUX Fatwa n° 15888	« Je voudrais me renseigner sur une substance appelée le henné que les hommes utilisent pour se teindre les cheveux blancs de la tête et les poils blancs de la barbe, et qui leur donne une couleur rougeâtre, de même pour les femmes qui l'utilisent pour se teindre les cheveux, ainsi que certaines femmes et certains hommes le mettent en guise d'embellissement sur leurs mains et à leurs pieds, est-ce que cela est valide ou non du point de vue religieux ? »
	« Il est souhaitable que les femmes et les hommes changent la couleur blanche des cheveux par une couleur autre que le noir, selon cette parole du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) : Changez la couleur des cheveux blancs, mais en évitant le noir. Que l'on utilise le henné pour ce changement ou toute autre coloration à l'exception du noir. Par contre, mettre du henné en guise d'embellissement est exclusif aux femmes, ce qui ne peut être permis aux hommes, parce que le Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) a dit : "Qu'Allah maudisse les hommes qui imitent les femmes". Toutefois, utiliser le henné en l'appliquant sur certaines parties du corps pour se soigner s'il s'avère efficace, est permis aux hommes et aux femmes, selon cette parole du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam): Pratiquez la médecine. Mais prenez garde de ne pas prendre un médicament illicite. »

CHIRURGIE Fatwa n° 13884	« J'ai eu une fille qui a à côté de son oreille un morceau de chair en saillie, ce qui défigure son visage, m'est-il licite de lui faire une opération chirurgicale afin de le lui enlever ? Eclairez-nous qu'Allah vous récompense. »
	« Si la réalité est telle que vous avez cité, il est permis d'effectuer la chirurgie pour enlever la saillie du côté de l'oreille de votre fille si cela n'induit pas un plus grand mal. »

RÉPONSE AUX POSITIONS D'AHMAD AL-BAGHADI, MARJA CHIITE IRAKIEN

Fatwa n° 19351

« Nous vous prions d'apporter une réponse définitive aux ambiguïtés soulevées par cette personne nommée Docteur Ahmad Al-Baghdâdî, qui a trop dénigré la religion d'Allah (L'Exalté), et qui a véhiculé, dans les journaux et les médias, trop d'allégations tendant à faire douter les gens des Lois prescrites par Allah, et qui a réussi à affecter les esprits de nombreux musulmans, qu'Allah nous en préserve. Il prétend ce qui suit : »

POSITIONS d'al-Baghdadi	RÉPONSES du Comité
« 1 - Il refuse la peine légale (had) de la lapidation en disant : (le fait de tuer la femme mariée ne figure pas dans le Coran, mais ce sont les Jurisconsultes qui, selon leur coutume, ont instauré cette règle.) […] »	« Premièrement : La peine légale consistant en la lapidation est définitivement prévue dans le verset dont l'énoncé a été aboli mais dont la règle est restée, dans Sourate Al-'Ahzâb, "lorsque les vieux -hommes ou femmes- commettent le péché de la fornication, lapidez-les jusqu'à la mort comme châtiment de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage". Cette peine fut également établie de façon définitive dans la Tradition du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam), dans ses paroles comme dans ses actes, et par le consensus des musulmans. »
« 2 - Il refuse la peine légale prescrite pour l'apostasie, et se moque des jurisconsultes, car ils soutiennent cette opinion, en disant : "les jurisconsultes sont fiers de tuer l'apostat et de nuire à toute personne non musulmane" : […] Il dit : Il n'est pas juste que la Législation Islamique ait exprimé son avis sur l'apostasie de la manière prévue par les jurisconsultes. En effet, il y a une certaine différence entre les textes et les dispositions des hadiths, et entre ceux du Coran. De ce fait, le texte coranique est clair et ne donne lieu à aucune ambiguïté sur le statut de mécréant de l'apostat, sans imposer aucune exécution ou punition, tandis que les hadiths sur l'apostasie impliquent la peine de l'exécution. »	« Deuxièmement : La peine légale prévue pour l'apostasie a été authentiquement prévue dans les hadiths authentiques, comme dans cette parole du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) : Le sang d'un musulman ne devient licite que dans l'un de ces trois cas : une âme en contrepartie d'une autre, le vieux qui a commis la fornication et l'apostat qui a abandonné sa religion et son groupe […] »

POSITIONS d'al-Baghdadi	RÉPONSES du Comité
« 3 - Sa préférence pour l'État laïc par rapport à l'État religieux. Il dit : Les jurisconsultes adoptent une attitude résolument hostile à la mise en place d'un nouvel État, qui engage un pied sur le seuil laïc, et l'autre sur le seuil religieux, pour ce qui est des actes de dévotion. En réalité, on a ignoré tous les concepts traditionnels publiés dans les livres juridiques du sultan, ou de la politique juridique, mais personne ne veut le reconnaître, surtout après avoir constaté les mérites et avantages apportés par la société civile fondée sur les principes de la démocratie, la liberté et l'égalité, par rapport à ceux de la société religieuse. […] »	« Troisièmement : **Le fait de préférer l'État laïc à l'État religieux constitue une manifestation de la préférence de la mécréance à la foi,** comme Allah, l'Exalté, a dit : N'as-tu pas vu ceux-là, à qui une partie du Livre a été donnée, avoir foi à la magie (gibt) et au tâghoût, et dire en faveur de ceux qui ne croient pas : "Ceux-là sont mieux guidés (sur le chemin) que ceux qui ont cru" ? Voilà ceux qu'Allah a maudits ; et quiconque Allah maudit, jamais tu ne trouveras pour lui de secoureur. »
« 4 - Son invitation à violer les textes religieux en disant: « l'actualité offre une réalité qu'il convient de traiter d'une manière pratique, adaptée à la vie, ou, selon le principe jurisprudentiel : placer l'intérêt au-dessus du texte religieux, car, les pratiques actuelles tendent à ignorer le texte religieux selon un principe hypocrite : la nécessité lève l'interdiction, et selon le principe de progression dans l'application, en plus d'autres principes jurisprudentiels qui constituent un contournement du texte religieux : les musulmans feraient donc mieux de cesser ces pratiques et de déclarer ouvertement leur incapacité à appliquer les principes de la législation honorée, car la réalité les dépasse et dépasse le texte religieux. »	« Quatrièmement : **La législation islamique est globale, générale et valable pour tous les temps et lieux,** jusqu'au Jour Dernier, car elle Émane du Tout-Sage, et Tout-Puissant. **Celui qui prétend qu'elle n'est plus valable pour notre époque, ou que les systèmes positifs instaurés par les hommes sont meilleurs, est un mécréant, vu qu'il traite de menteurs Allah et son Prophète,** concernant la perfection de la législation, et sa validité pour tout temps et tout lieu. En effet, Allah (Exalté Soit-Il) a dit : N'as-tu pas vu ceux qui prétendent croire à ce qu'on a fait descendre vers toi [prophète] et à ce qu'on a fait descendre avant toi ? Ils veulent prendre pour juge le Tâgût, jusqu'à ce verset : Non !… Par ton Seigneur ! Ils ne seront pas croyants aussi longtemps qu'ils ne t'auront demandé de juger de leurs disputes et qu'ils n'auront éprouvé nulle angoisse pour ce que tu auras décidé, et qu'ils se soumettent complètement [à ta sentence]. »

POSITIONS d'al-Baghdadi	RÉPONSES du Comité
« 5 - Il refuse d'attribuer le caractère de mécréant aux juifs, aux chrétiens ou aux bouddhistes, en disant : (cette catégorisation traditionnelle en définissant que tel est musulman et tel est mécréant doit être remplacée par la définition de l'état même de la personne. Ainsi, les personnes chrétiennes ou juives ou bouddhistes seront définies comme telles, selon leur religion, sans les identifier par le terme "mécréant". En effet, le musulman lui-même, selon la religion chrétienne ou juive, est considéré comme mécréant »	« Cinquièmement : Allah (Exalté Soit-Il) a traité comme mécréants les juifs et les chrétiens qui n'ont pas cru en Mohammed (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam). Allah (Le Très-Haut) Dit : Ceux qui ne croient pas en Allah et en Ses messagers, et qui veulent faire distinction entre Allah et Ses messagers et qui disent : "Nous croyons en certains d'entre eux mais ne croyons pas en d'autres", et qui veulent prendre un chemin intermédiaire (entre la foi et la mécréance), les voilà les vrais mécréants ! Et Allah (Le Très-Haut) a dit, également : Les infidèles parmi les gens du Livre, ainsi que les Associateurs, ne cesseront pas de mécroire jusqu'à ce que leur vienne la Preuve évidente : jusqu'à ce verset : Les infidèles parmi les gens du Livre, ainsi que les Associateurs iront au feu de l'Enfer, pour y demeurer éternellement. De toute la création, ce sont eux les pires. Et Il a dit : Certes sont mécréants ceux qui disent : "Allah, c'est le Messie, fils de Marie !" Ce sont certes des mécréants, ceux qui disent : "En vérité, Allah est le troisième de trois." Et : Tu trouveras certainement que les Juifs et les associateurs sont les ennemis les plus acharnés des croyants. »
« 6 - Il fait soulever des doutes chez les gens sur l'apprentissage du Noble Coran et critique les nobles compagnons, en disant : Je sais que beaucoup de gens doués d'intelligence et de culture moyennes se posent la question suivante : comment pouvons-nous tolérer celui qui dénigre le texte religieux par la recherche et l'analyse ? Et je suis profondément convaincu qu'ils n'hésiteraient pas à juger comme mécréant celui qui oserait poser cette question : comment pouvons-nous faire confiance aux compagnons qui ont compilé le Coran à partir de la mémoire, ou qui l'ont rédigé sur des peaux et des os d'animaux. En effet, poser une telle question constitue une transgression des limites forgées par les adeptes du courant religieux »	« Sixièmement : Celui qui veut semer le doute sur la préservation du Coran contre tout changement ou altération est un mécréant, car il ne croit pas à cette Parole d'Allah (Exalté Soit-Il) : En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardiens. Et Allah (Exalté Soit-Il) A Dit : Le faux ne l'atteint [d'aucune part], ni par devant ni par derrière : c'est une révélation émanant d'un Sage, Digne de louange. Le Coran et la Tradition sont, jusqu'à aujourd'hui, préservés, grâce à la protection dont Allah les entoure. Ils ne subissent aucune altération, et chaque génération les rapporte à la génération suivante dans toute leur fraîcheur, Louange à Allah. Le fait de critiquer les compagnons revient à démentir Allah (Exalté Soit- Il) qui vante leurs qualités,

POSITIONS d'al-Baghdadi	RÉPONSES du Comité
« 6 - suite »	selon cette Parole : Muhammad est le Messager d'Allah. Et ceux qui sont avec lui sont durs envers les mécréants, miséricordieux entre eux, jusqu'à la fin du verset. Et dans cette Parole : Les tout premiers (croyants) parmi les Emigrés et les Auxiliaires et ceux qui les ont suivis dans un beau comportement, Allah les agrée, et ils L'agréent. Et dans cette Parole (Le Très-Haut) : Allah a très certainement agréé les croyants quand ils t'ont prêté le serment d'allégeance sous l'arbre. Et selon cette parole du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) : N'insultez-point mes compagnons. Par celui qui détient mon âme dans Ses Mains, si l'un de vous dépensait l'équivalent de Ohoud en or, il n'atteindrait point une poignée de l'un d'entre eux, ou de sa moitié Ces nobles compagnons ne sont insultés que par les ennemis de la religion, comme les Chi`ites, les hypocrites ou ceux qui ont une maladie au cœur. »

POSITIONS d'al-Baghdadi	RÉPONSES du Comité
« 7 - Il sème le doute dans l'esprit des gens, à propos des hadiths du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) en disant : beaucoup de gens ignorent que les premiers qui ont rejeté les hadiths et ont exigé leur authentification sont les savants et les hommes de la religion. Je ne citerai pas le deuxième calife bien guidé `Omar Ibn Al-Khattâb qui frappait Abou Hourayra car il citait trop de hadiths. Il refusait de le croire, jusqu'à ce qu'il ait présenté des témoins pour soutenir ses propos. Ce ne fut qu'après la mort de `Omar que les hadiths ont commencé à couler d'Abou Hourayra comme un fleuve. »	« Septièmement : Critiquer la Tradition du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) et semer le doute sur elle revient à remettre en cause le Noble Coran qui a prescrit de croire en la Tradition et à appliquer ses prescriptions, Comme Allah, l'Exalté, a dit : Prenez ce que le Messager vous donne ; et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en ; et Cette Parole du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) : Le Coran m'a été révélé ainsi qu'un similaire (la Sunna) ainsi que dans cette parole d'Allah (le Très-Haut) : Allah a fait descendre sur toi le Livre et la Sagesse, Le Livre c'est le Coran ; et la Sagesse, c'est la Tradition ; et ne critiquent la Tradition du Prophète (Salla Allah `Alaihi Wa Sallam) que les déviants, dont les Djahmites (une secte Islamique déviante qui refuse certains Attributs d'Allah, prétendant qu'ils sont attribués aux personnes et ne pourraient pas être attribués à Allah) et les Mu`tazilites (une secte Islamique déviante faisant valoir que ceux qui commettent des grands péchés sont dans un état entre croyance et incrédulité), ainsi que les disciples des orientalistes, comme les Juifs, les chrétiens ainsi que tous ceux qui sont imprégnés de leur culture et se sont abreuvés de leurs sources. »
« 8 - Il nie le fait que l'Islam ait donné à l'homme tous ses droits dans la législation, en disant: Et nous n'avons aucune honte après cela de nous enorgueillir en disant : la religion islamique a été la première à instituer les droits de l'homme. »	« Huitièmement : Celui qui prétend que l'Islam n'a pas accordé à l'être humain ses droits adéquats a accusé Allah d'injustice, car l'Islam provient d'Allah, et Allah a décrit l'Islam comme étant une guidée et miséricorde pour les gens. Or, comment peut-il l'être sans accorder aux gens leurs droits, et les libère de l'injustice. Au fait, celui qui attribue ces caractéristiques à l'islam est un mécréant, un athée, qui ne croit ni en Allah ni en Son Prophète. Implorons Allah de nous accorder la santé et le salut. »

CHAPITRE III

LE TURCO-ISLAMISME, UNE IDÉOLOGIE AU CŒUR DU POUVOIR

La Turquie, pays laïc, est gouvernée depuis 2002 par un parti islamiste, l'AKP d'Erdogan. La laïcité *(laiklik)* mise en place par Mustafa Kemal dans les années 1920 est toujours en vigueur, mais elle a progressivement changé de sens. A l'origine conçue comme un contrôle étroit de la religion par le pouvoir, plus qu'une véritable séparation entre les deux, elle a progressivement été mise au service de la promotion active du sunnisme auprès de la population turque (plus de 80 millions d'habitants, à plus de 95 % musulmane).

L'islam turc forme un modèle à part au sein du monde sunnite, historiquement lié au nationalisme turc. De tradition hanafite, dans la lignée de l'Empire ottoman, l'identité islamique turque se distingue du reste du monde musulman par la puissance des confréries soufies et par l'influence d'autres courants religieux (musulmans ou non), qui explique l'existence d'une importante minorité musulmane non-sunnite, les Alévis (15 à 20 % de la population). De plus, l'islam est à l'origine un phénomène extérieur au monde turc, issu du monde arabe : les Turcs, venus d'Asie centrale, se sont convertis à l'islam à partir du XIe siècle. Ce qui n'a pas empêché les Turcs ottomans d'être les dépositaires du califat pendant quatre siècles, de 1517 à 1924.

Depuis 2002, un parti issu de l'islam politique est au pouvoir. Mené par Recep Tayyip Erdogan, élu et réélu démocratiquement depuis. C'est le seul pays du Moyen-Orient où un parti islamiste, l'AKP, a pu accéder au pouvoir et s'y maintenir depuis 16 ans sans alliance politique. Sans être directement affilié aux Frères musulmans, l'AKP peut être assimilé à un parti « fériste », parce qu'il partage avec l'organisation une même idéologie conservatrice fondée sur la religion, dont il s'est inspiré, et parce que le profil de ses membres, notables non-religieux mais pétris de religion, est similaire. Il s'en distingue cependant par son fort caractère nationaliste, qui n'est pas une caractéristique des Frères musulmans.

Qu'une forme d'islam politique soit au pouvoir ne signifie pas pour autant que les religieux gouvernent, bien au contraire. C'est la politique qui gouverne la religion en Turquie. Les religieux sont au service de la politique gouvernementale, dont ils sont l'un des principaux vecteurs auprès de la population. La question est donc de savoir jusqu'où la religion peut être utilisée, et à quel moment cette dernière prend le pas sur la politique, dans la mesure où l'islamisation de la société devient l'objectif de l'État.

Retracer l'histoire politique de la Turquie au XXe siècle permet de comprendre comment l'islam politique, représenté par l'AKP, a pu accéder et s'installer durablement au pouvoir, au sein d'un système politique dont le sécularisme est pourtant l'un des principaux fondements. La fin du califat (1924) et l'instauration du sécularisme ont provoqué une césure entre le domaine politique et le domaine religieux, conduisant à une politisation, au départ minoritaire, de la religion qui, sous la forme de l'islamisme, est revenue au pouvoir au terme d'un processus dialectique.

La ligne idéologique de l'AKP ne peut être résumée à un islam politique simple. L'islamisme n'a pas fait table rase du kémalisme, mais a intégré l'une de ses identités principales, le nationalisme turc, pour se fondre en turco-islamisme. Concept nouveau qui constitue peut-être le prélude à une mutation sur les deux fronts, celui du nationalisme et celui de l'islamisme. Les deux sont indissociables et fonctionnent ensemble, sans que l'un prenne le dessus sur l'autre. Pour l'islamisme, le nationalisme offre un ancrage fort et historique dans le pays ; tandis que pour le nationalisme, l'islamisme est

un instrument de puissance qui permet de dépasser les frontières de la Turquie, comme à travers le déploiement d'une diplomatie néo-ottomane.

1. Du sécularisme à l'islamisme autoritaire

La progression de l'islam politique turc s'explique par l'épuisement des autres forces politiques, kémalistes (soutenus par l'armée) et conservatrices dans leur lutte pour le pouvoir, mais également par l'indéniable succès électoral et populaire de l'AKP, et sa capacité à adapter son discours. Si les islamistes, partisans d'une ligne dure, accèdent temporairement au pouvoir pour la première fois en 1996, c'est le recentrement idéologique de l'AKP mené par Erdogan qui permet à l'alliance du nationalisme et de l'islam politique, aujourd'hui de moins en moins modéré, de s'installer et de conserver le pouvoir depuis 2002.

1.1 La toute-puissance du kémalisme (1923-1950)

L'abolition du sultanat-califat ottoman

- **L'Empire ottoman et le sultan-calife**

  Les Turcs, tribus nomades originaires d'Asie centrale, apparaissent dans le monde arabo-musulman aux Xe et XIe siècles, à un moment charnière de l'histoire islamique : les califes abbassides, arabes, ne sont plus en mesure d'assurer la stabilité militaire de leur empire et sont obligés de faire appel aux puissants Turcs seldjoukides. Un partage des pouvoirs est mis en place : les califes conservent l'autorité religieuse, mais perdent le gouvernement au profit des Turcs, qui introduisent à cette occasion dans la langue arabe le titre de sultan[198].

  Les Ottomans sont issus d'une tribu turque qui a participé avec d'autres à la conquête de l'Anatolie, contre l'Empire byzantin et au profit des Seldjoukides. C'est depuis ce territoire que le pouvoir ottoman, profitant de l'affaiblissement des sultans seldjoukides, se transforme à partir du XIIIe siècle en empire grâce à sa rapide extension territoriale. La prise de Constantinople met fin en 1453 à l'Empire byzantin, tandis que la prise du Caire en 1517 permet aux Ottomans de récupérer les possessions du Sultanat mamelouk[199]. À son extension maximale, l'Empire ottoman s'étend des Balkans aux portes de Vienne, englobe l'Anatolie, le Caucase, le Levant et l'Irak à l'Est, le Hedjaz (ouest de la péninsule Arabique), l'Égypte, et les côtes méditerranéennes de l'Afrique à l'exception du Maroc. La légitimité du sultan ottoman est politique et militaire. Avec la conquête du Caire en 1517 et la fin du Califat abbasside (750-1258/1517), qui était depuis le XIIIe siècle aux mains des sultans mamelouks, les Ottomans récupèrent le titre de calife qu'ils ajoutent à celui de sultan, bien qu'ils ne soient pas issus de la tribu de Quraysh. Cette association ne fait pas de l'Empire une théocratie, car le titre califal n'a alors plus qu'une portée symbolique limitée[200].

[198] GARCIN Jean-Claude (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e^-XVe siècle),* tome 1, Paris, PUF, 1995.
[199] MANTRAN Robert (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman,* Paris, Fayard, 1989.
[200] MOULINE *Nabil, Le califat, histoire politique de l'islam,* Paris, Flammarion, 2016.

- **Le titre califal et le panislamisme pour tenter de maintenir l'unité de l'Empire**
  Celle-ci est cependant réactivée à la fin du XVIIIe siècle, lorsque commence le déclin de l'Empire ottoman. Menacés par les empires européens comme la Russie, par l'autonomisation de certaines provinces, dont l'Égypte, puis par l'expansion coloniale européenne en Afrique du Nord, les Ottomans revendiquent le titre califal qui leur permet de gagner un surcroît de légitimité. Ce sont les Russes qui, dans le traité de 1774 qui suit la défaite de l'Empire ottoman en Crimée, reconnaissent internationalement le titre de calife aux Ottomans[201]. Une distinction s'opère entre le temporel et le spirituel : le souverain ottoman est sultan à l'intérieur de ses frontières, calife à l'extérieur. Le titre lui permet de revendiquer une autorité spirituelle sur les musulmans du monde entier, y compris ceux qui ne dépendent pas de son pouvoir, par exemple en Inde : l'Oumma, la communauté des croyants, peut se reconstituer derrière le calife, protecteur des lieux saints. C'est un argument que le dernier grand sultan ottoman, Abdul Hamid II (r. 1876-1908), chantre du panislamisme, ne manque pas de mettre en avant pour défendre l'unité de l'Empire[202].

- **La distinction croissante entre pouvoir politique et autorité religieuse**
  L'exercice du pouvoir ottoman se transforme tout au long du XIXe siècle pour tenter de Conserver l'unité de l'Empire. La période des réformes *(tanzimat)* qui modifient la gestion administrative des provinces et le mode de gouvernement, s'achève en 1876 lorsqu'est promulguée une constitution, qui transforme le sultanat en monarchie constitutionnelle et officialise le titre de calife, avant un retour, deux ans plus tard, à un gouvernement autoritaire[203]. La révolution de 1908, lorsque les Jeunes-Turcs déposent Abdul Hamid II, permet de réinstaurer la constitution. Les sultans suivants, bien que toujours dépositaires de ce titre jusqu'en 1922, n'ont plus de pouvoir temporel et ne sont plus que califes. Les Jeunes-Turcs, nationalistes, se considèrent turcs avant d'être musulmans, mais ils ne remettent pas en cause le califat et le système religieux dont ils ont hérité, parce qu'ils en conçoivent l'utilité. En 1914, ils demandent et obtiennent des oulémas qu'ils émettent une fatwa proclamant le djihad contre la Triple-Entente.

- **La fragmentation de l'Empire et l'émergence d'une identité nationale turque**
  À partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, l'identité de l'Empire se métamorphose profondément. La montée en puissance des revendications internes, nationalistes (turque, mais également arabe, syrienne, égyptienne, etc.) et religieuses, met à mal l'unité de l'Empire, qui se caractérisait par une mosaïque de peuples et de religions. La politique nationaliste et brutale des Jeunes-Turcs, dont le génocide arménien et la Première Guerre mondiale sont des étapes majeures, accélère la décomposition de l'ordre impérial. De plus, la perte des territoires européens de l'Empire à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, implique un déséquilibre démographique de plus en plus prononcé en faveur des musulmans. La défaite pendant la Première Guerre mondiale (Traité de Sèvres, 1920), et le démembrement de l'Empire par les puissances européennes (France et Grande-Bretagne notamment) entraînent un recentrement sur l'Anatolie et l'identité turque[204].

[201] *Ibid.*
[202] GEORGEON François, *Abdülhamid II, le sultan-calife (1876-1909),* Paris, Fayard, 2003.
[203] BOZARSLAN Hamit, *Histoire de la Turquie, de l'Empire à nos jours,* Paris, Tallandier, 2015.
[204] *Ibid.*

- **Mustafa Kemal fonde la République et la nation turques**
  Mustafa Kemal (1881-1938) accélère ce processus d'homogénéisation. Avec une forte continuité idéologique entre lui et les Jeunes-Turcs nationalistes, militaires et centralistes, Mustafa Kemal assoit son pouvoir sur la souveraineté populaire (fondation de la Grande Assemblée nationale en 1920, à Ankara, au centre de l'Anatolie, et non plus à Istanbul) et sur le prestige militaire de la « guerre d'indépendance » contre les forces européennes, qui lui permet grâce au Traité de Lausanne (1923) de constituer un territoire turc plus étendu qu'au sortir de la Première Guerre mondiale. Lorsqu'est proclamée la République fin 1923, le profil démographique du pays, à plus de 95 % musulman, est bouleversé ; ne restent plus que de petites communautés grecques, arméniennes et juives, qui font les frais de la nouvelle identité nationale, certes avant tout chose turque, mais dont la composante musulmane reste primordiale. La disparition de l'Empire ottoman au profit de la République de Turquie, nouvel État-nation, se traduit par un processus d'homogénéisation politique, ethnique et religieuse.

- **La séparation du politique et du religieux**
  Mustafa Kemal déconstruit le système politico-religieux de l'Empire en trois grandes étapes, afin de ne pas brusquer les opposants à l'instauration d'une république, en particulier les oulémas qui, tout au long de l'Empire, ont constitué un puissant contre-pouvoir. La première de ces étapes, en novembre 1922, est l'abolition de l'ancien pouvoir politique, le sultanat, tout en préservant temporairement le califat : les pouvoirs spirituel et temporel sont définitivement séparés, et la légitimité politique n'émane plus de la religion[205]. La dissociation du pouvoir politique et de l'autorité religieuse constitue la première étape de la sécularisation souhaitée par Mustafa Kemal. Un an plus tard, le 29 octobre 1923, la République turque est proclamée et Mustafa Kemal en devient le président. Enfin, début 1924, c'est le califat lui-même qui est aboli. Le dernier calife, Abdülmecit II, avait été élu par la Grande Assemblée en 1922, qui le destitue deux ans plus tard.

La *laiklik* de Mustapha Kemal

- **Le kémalisme et la réforme autoritaire**
  La république kémaliste est autoritaire et impose des transformations sociales radicales, en particulier dans le domaine religieux. En 1927, Mustafa Kemal est élu président à vie, tandis que le CHP (Parti républicain du peuple) devient un parti unique qui fusionne avec l'État dans les années 1930. En 1934, la Grande Assemblée Nationale accorde au président le surnom d'Atatürk (le père des Turcs), ce qui l'identifie comme le père de la nation. À sa mort en 1938, Ismet Inönü, qui a été son Premier ministre de 1923 à 1937, le remplace et poursuit sa politique autoritaire, tout en cultivant, sans s'engager dans la Deuxième Guerre mondiale, des affinités avec le régime nazi.

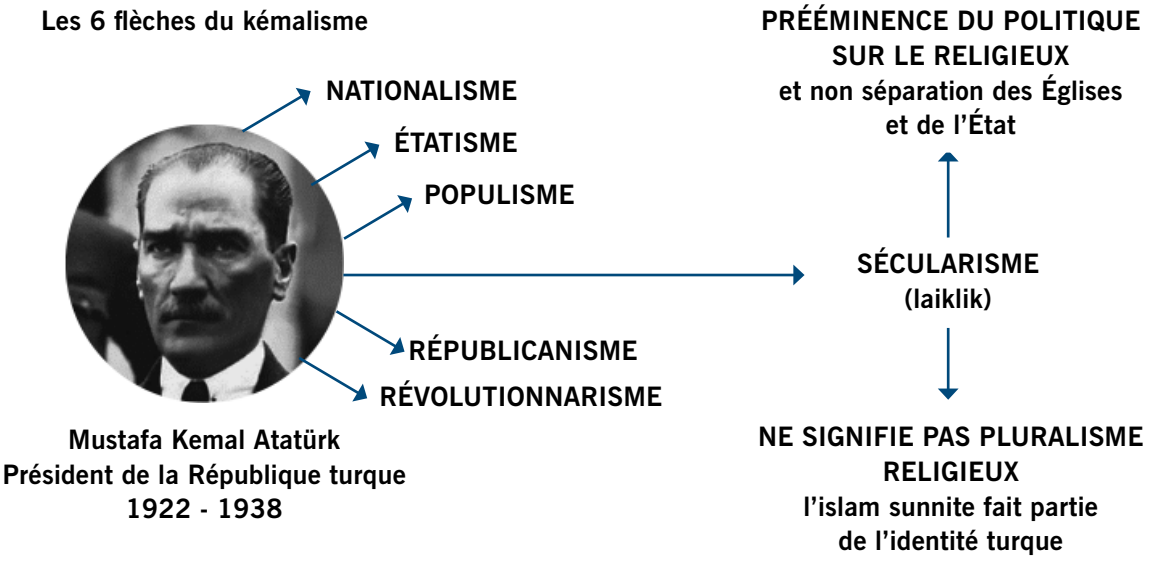
  Le kémalisme est idéologiquement composite. Il conjugue des revendications politiques d'origines européennes avec un socle identitaire turc ; il innove politiquement et revendique la rupture avec ce qui le précède, tout en s'inscrivant dans la continuité de la fin de l'Empire et du régime des Jeunes-Turcs. Le kémalisme peut être résumé par les « six flèches » qui le composent, et qui sont inscrites en 1937 dans la constitution : Révolutionnarisme, Républicanisme, Nationalisme, Populisme, Étatisme, Laïcisme.

[205] *Ibid.*

Les réformes sont parfois brutales, considérant qu'il revient à l'État d'imposer à la population les transformations sociales (étatisme). Ces réformes doivent être replacées dans le contexte de la politique plus générale de modernisation entreprise par Mustafa Kemal, dont l'objectif est de prendre modèle sur la civilisation européenne (réformes éducatives ou vestimentaires, droit de vote accordé aux femmes en 1930 pour les élections locales, en 1934 pour les élections nationales), tout en précisant les contours de l'identité nationale turque (passage de l'alphabet arabe à un alphabet turc en 1928)[206].

- **L'interprétation turque de la laïcité : la prééminence du politique sur le religieux**
  Le laïcisme, ou sécularisme *(laiklik)*, même si le terme est emprunté au français, ne doit pas être confondu avec la laïcité française. Composante majeure de l'idéologie kémaliste, il correspond à une interprétation singulière de ce principe. Si l'État ne tire plus sa légitimité du divin mais du peuple (républicanisme et populisme), la *laiklik* ne signifie pas la séparation complète de la religion et de l'État, mais la prééminence du politique sur le religieux, et par conséquent le contrôle du second par le premier[207]. Il est de plus sous-entendu que la religion en question est (exclusivement) l'islam sunnite, ce qui concorde avec les principales évolutions démographiques depuis le XIXe siècle. Le resserrement de l'Empire sur sa composante asiatique puis anatolienne, et sur une identité exclusivement turque, exacerbée par le nationalisme du régime kémaliste. Au même titre que la turcité, l'islam sunnite fait partie de l'identité nationale dans une vision essentialiste du pays, aux dépens des autres identités ethniques (kurde ou arménienne) ou religieuses (alévie, juive ou chrétienne). La *laiklik* n'est donc pas synonyme de pluralisme religieux.

La victoire de l'islam politique sur le sécularisme kémaliste
La laïcité kémaliste : la religion contrôlée par le pouvoir



[206] ATABALI Touraj, ZÜRCHER Erik (dir.), *Men of order : authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah,* Londres, I.B. Tauris, 2004.
[207] MASSICARD Elise, « L'organisation des rapports entre Etat et religion en Turquie », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux,* n° 4, 2005, p. 119-128.

- **La réorganisation centralisée de l'islam turc par la République**
  Mustafa Kemal réorganise durablement la gestion de la religion et redéfinit son rôle dans la société. En même temps que le califat, ce sont d'autres institutions qui sont supprimées en 1924. La fonction de Sheikh ul-Islam (équivalent d'un grand mufti ou double religieux du grand vizir ottoman) est supprimée sans être remplacée. La Direction des Affaires religieuses *(Diyanet İŞleri BaŞkanlığı, ou Diyanet)* remplace le ministère des Affaires religieuses et des fondations pieuses, temporairement créé en 1920[208] ; principal instrument de contrôle du religieux par le politique, elle assimile la religion à un service public, au même titre que l'éducation. Les oulémas et l'intégralité du personnel religieux deviennent par conséquent fonctionnaires ; s'ils dépendent désormais de l'État séculier, leur rôle social n'en est pas moins officialisé. Dans le même temps, les écoles religieuses *(medrese)* ainsi que les confréries soufies sont interdites, même si beaucoup continuent d'être actives clandestinement. Pour la République, l'appartenance à la nation doit primer sur toute autre appartenance. La charia n'est plus considérée comme le fondement du droit, et l'intégralité des pouvoirs législatifs revient avec la Grande Assemblée Nationale. En 1926, un Code civil et un Code pénal, sur le modèle européen, sont instaurés ; ils interdisent notamment l'esclavage et créent la notion de mariage civil. Enfin, à partir de 1928 et jusqu'à nos jours, l'islam ne figure plus dans la constitution comme religion officielle de l'État[209].

1.2. Compétition entre militaires et conservateurs pour le pouvoir (1950-2002)

L'ère du kémalisme triomphant s'achève en 1950. Les conservateurs opposés au kémalisme et à la politique sécullariste, soutenus par d'importantes franges de la population, profitent de la libéralisation du régime pour accéder au pouvoir. S'engage alors une lutte souvent violente pour la définition de l'idéologie principale de la république. Le kémalisme défendu par les militaires et le CHP (Parti républicain du peuple) s'oppose au conservatisme représenté par plusieurs partis successifs. Le jeu politique complexe qui se met en place est rythmé par les élections, qui débouchent rarement sur des majorités claires (sauf quelques exceptions entre 1965 et 1971 et après 1983), et par l'intervention des militaires dans la vie politique au moyen de pronunciamentos (1960, 1971, 1980, 1997) générateurs d'instabilité. Le conservatisme gagne cependant du terrain. La junte militaire responsable du coup d'État de 1980 s'ouvre à l'idée d'un nécessaire compromis, tandis qu'un troisième acteur émerge, l'islam politique, qui accède une première fois au pouvoir en 1996.

L'armée comme garante du sécularisme

- **L'émergence des forces politiques conservatrices**
  En 1945, le président Inönü décide de libéraliser le régime et met fin au régime du parti unique (CHP kémaliste). Dès 1950, le Parti démocrate, conservateur, remporte les élections et pousse Inönü à la démission. Ce parti a su unifier les oppositions au régime autoritaire et kémaliste, appuyant notamment son succès électoral sur le vote des classes les plus pauvres et les plus conservatrices d'Anatolie, que l'on nomme « Turcs noirs » par opposition aux « Turcs blancs » des grandes villes, et notamment d'Istanbul. La modernisation à marche forcée lancée par Mustafa Kemal Atatürk ne doit pas faire illusion ; elle avait contre elle une part importante de la population,

[208] G£OZAYDIN Istar, « A religious administration to secure secularism. The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey », *Marburg Journal of Religion,* vol.11, 2006.
[209] GöZAYDIN Istar, OZTURK Ahmet Erdi, « The Management of Religion in Turkey », *Turkey Institute,* 2014.

qui ne se retrouvait peu dans les nouvelles valeurs imposées par le kémalisme. Particulièrement présente dans les campagnes, cette incompréhension se retrouve également dans les milieux populaires d'Istanbul dès 1927, en plein cœur des principales réformes : lorsque le magazine Resimli Ay demande lors d'un sondage à de jeunes stambouliotes ce qu'ils considèrent comme le plus sacré, ceux-ci répondent dans l'ordre « l'honneur » (40 %) et « la religion et le Coran » (40 %), puis « la nation » (10 %), « la patrie » (5 %), et enfin « un idéal » (2 %) et « les droits de l'homme et l'internationalisme » (2 %)[210]. La rupture de l'accession du Parti démocrate au pouvoir ne doit pas être exagérée ; tant Celal Bayar, qui devient Président, qu'Adnan Menderes, Premier ministre, sont des anciens du CHP et ont fait sécession en 1945.

- **L'affaiblissement de la *laiklik***
  La politique islamo-conservatrice menée est pourtant à contre-courant du kémalisme ; sont rejetées en particulier deux des six « flèches » qui en constituent la doctrine. L'étatisme, assimilé au socialisme, est suspendu par le nouveau gouvernement qui mène une politique de libéralisation et ancre le pays dans le camp américain pour toute la durée de la Guerre froide. Quant à la *laiklik,* elle est affaiblie par le renforcement du rôle social de la religion souhaité par le camp conservateur. L'éducation religieuse et les confréries sortent de la clandestinité, et des écoles publiques de formation d'imams ouvrent peu à peu. Ce relatif retour du religieux est également perçu comme un moyen de lutter contre le communisme.

- **L'intervention de l'armée contre la réaction conservatrice**
  L'exercice du pouvoir de Menderes n'en est pas moins tout aussi autoritaire que durant l'âge d'or du kémalisme, particulièrement à l'encontre de la gauche turque. Craignant l'instabilité, et surtout contestant une politique jugée réactionnaire *(irtica)*, l'armée intervient dans le cours des affaires politiques et renverse le pouvoir en mai 1960. Elle se pose en garante du kémalisme dont elle constitue le bastion, et qu'elle tente de remettre au pouvoir. L'un des généraux du putsch, Cemal Gürsel, devient Président jusqu'en 1966. L'exécution de Premier ministre Menderes et de deux de ses ministres, en 1961, constitue un traumatisme pour le camp conservateur, mais également un souvenir fédérateur auquel l'actuel président Erdogan fait régulièrement allusion[211].

  L'armée intervient une deuxième fois dans l'histoire politique de la République en 1971, pour mettre fin à l'instabilité politique qui frappe le pays. Dès 1965, le CHP, parti kémaliste soutenu par les militaires, est battu aux élections législatives par le Parti de la Justice (Adalet Partisi, AD), dirigé par Süleyman Demirel (plusieurs fois Premier ministre de 1965 à 1993, puis Président de 1993 à 2000) et surtout héritier du Parti démocrate. À l'image de ce dernier, sa ligne politique est conservatrice, religieuse et farouchement anti-communiste. À la fin des années 1960, la vie politique turque entre dans une nouvelle phase de turbulences, caractérisée par la montée en puissance de l'extrême-gauche et de l'extrême-droite (le Parti d'Action Nationaliste, MHP, de Alparslan Türkes, et les Loups gris qui lui sont liés). Pour mettre un terme à la violence politique qui en résulte, l'armée lance en 1971 un ultimatum aux différents partis, et appelle à la restauration du kémalisme. Pour la deuxième fois, l'armée prend le rôle d'arbitre et impose aux partis le retour à une ligne politique, le kémalisme, dont il est interdit de dévier.

[210] BOZARSLAN Hamit, *op. cit.*
[211] CHEVIRON Nicolas, PÉROUSE Jean-François, *Erdogan, Nouveau père de la Turquie ?,* Paris, Éditions François Bourin, 2017.

La paradoxale synthèse turco-islamique

L'armée intervient une troisième fois en 1980, mais le coup d'État n'est cette fois-ci pas un simple recadrage en direction du kémalisme. Dans un contexte, aussi bien national que régional de retour de la question religieuse au sein des opinions publiques, les généraux qui prennent le pouvoir n'opposent plus frontalement le kémalisme au conservatisme, mais opèrent ce qu'ils nomment eux-mêmes la synthèse « turco-islamique ». C'est cette union étroite de nationalisme et de religion qui constitue par la suite un tremplin idéologique pour les partis islamiques, d'abord celui de Necmettin Erbakan, puis plus tard l'AKP de Recep Tayyip Erdogan.

- **L'épuisement de la ligne kémaliste traditionnelle et l'usage politique de l'islam**
  Les troubles de la fin des années 1960 reprennent avec plus de violence à la fin des années 1970. Ils se traduisent par de nombreux morts aux deux extrémités de l'échiquier politique, et favorisent une nouvelle intervention des militaires dans le jeu politique. Les années 1960 et 1970 ont montré les limites idéologiques du kémalisme. L'armée, bien que maîtresse de la situation, apparaît incapable de gouverner sans soutien politique. Le coup d'État de septembre 1980 supprime les partis. Mais, plus brutal que les précédents, particulièrement contre la gauche turque, il oblige les militaires à un compromis[212]. Celui-ci est porté par le nouvel homme fort du régime, Kenan Evren. Né en 1917, donc représentant d'une génération qui (à l'inverse de Gürsel qui avait pris le pouvoir en 1960), n'a pas souvenir de la fin de l'Empire ottoman et des débuts de la République, Evren est à la fois kémaliste et pieux. Président de 1982 à 1989, il réussit la synthèse entre le nationalisme et l'islam turcs ; la principale victime de cette rencontre est l'élément qui était incompatible entre le kémalisme et le conservatisme, c'est-à-dire le sécularisme. Evren n'est pas l'unique acteur de cette synthèse qui trouve un relais en la personne de Turgut Özal, Premier ministre de 1983 à 1989 puis Président jusqu'en 1993. De parents kurdes, Özal dirige l'ANAP (Parti de la Mère-Patrie) ; il fait preuve d'une grande piété, inspirée de la confrérie naqshibandi, que l'on retrouve dans sa politique. Sa mort mystérieuse en 1993 l'érige, avec Menderes, en seconde figure tutélaire du courant islamo-conservateur turc.

- **Le prosélytisme religieux comme vecteur de stabilité sociale**
  Le coup d'État de 1980 marque un tournant dans l'histoire politique turque ; le rapport entre le pouvoir séculier et la religion est réinterprété. Si le premier supervise toujours la seconde, celle-ci n'est plus seulement perçue comme un simple instrument de contrôle social, mais représente désormais une forme de nécessité, bénéfique pour la nation turque. Les institutions de contrôle de l'islam, en premier lieu la Présidence des Affaires religieuses (Diyanet), deviennent des vecteurs de prosélytisme auprès de la société, et dans le même temps auprès de la diaspora[213]. De nouvelles mosquées sont construites, et le nombre d'étudiants en théologie augmente. Ce retournement constitue une réponse à une certaine demande sociale portée par les classes moyennes pieuses, mais également par une partie de l'armée.

[212] BOZARSLAN Hamit, *op. cit.*
[213] GöZAYDIN İştar, OZTURK Ahmet Erdi, « The Management of Religion in Turkey », *Turkey Institute,* 2014.

- **Le soutien saoudien dans le retour du religieux**
  De cette décennie date le rapprochement entre la junte au pouvoir et l'Arabie saoudite, déjà entamé par le roi Fayçal dans les années 1960, qui encourage la néo-islamisation à l'œuvre au sein de la classe politique et de la société turque. Les raisons de ce rapprochement sont multiples. Pour les généraux, l'Arabie saoudite apparaît comme un régime conservateur, au sein duquel la religion joue un rôle de stabilisation de la société. À l'international, et c'est également la position des États-Unis, la religion représente un rempart contre le communisme dans le monde arabe ; en prenant le pouvoir en 1980, les généraux ont sévèrement réprimé la gauche et l'extrême gauche turques. Enfin, le rapprochement avec l'Arabie saoudite doit permettre à la Turquie d'atténuer les effets désastreux des chocs pétroliers des années 1970 sur son économie, par l'obtention d'accords pétroliers favorables. Dès 1979, l'Arabie saoudite avait prêté deux cent cinquante millions à la Turquie, pour un durcissement de sa diplomatie contre Israël. En échange, la Turquie accepte de s'ouvrir à l'influence saoudienne sur le plan religieux[214].

- **L'investissement de la Ligue islamique mondiale**
  Concrètement, ce rapprochement avec l'Arabie saoudite se traduit par une coopération entre la Ligue islamique mondiale et les institutions turques, dont le ministère de l'Education et la Diyanet ; l'objectif partagé est de promouvoir la foi musulmane. Entre 1982 et 1984, un accord autorise la Ligue à rémunérer des imams turcs ; la découverte par l'opinion publique de cet accord conduit toutefois à son annulation. En parallèle, des prédicateurs fréristes proches de l'Arabie saoudite sont envoyés en Turquie, à commencer par Mohammed Qutb, qui avait pourtant intégré le pays au « domaine de la guerre » en raison de sa laïcité, contre lequel il fallait lutter. La Ligue islamique mondiale contribue à la fondation et au financement de diverses organisations en Turquie, comme l'Union nationale des étudiants turcs, ou l'Institut de recherches islamiques de l'Université d'Istanbul. Des mosquées, dont celle du Parlement turc, sont construites grâce à des financements saoudiens. Les liens financiers se multiplient, par l'intermédiaire d'organismes comme Faysal Finance (dirigé par le fils du roi Faysal d'Arabie saoudite) ou Albaraka Türk qui participe au développement de la finance islamique. Parmi les membres fondateurs d'Albaraka se trouve Korkut Özal, frère du Premier ministre, puis Président, issu du parti conservateur ANAP. Quant à Faysal Finance, le lien entre les deux pays est établi par différents hommes politiques, dont Salih Özcan, membre fondateur de la Ligue islamique mondiale et membre du Parti (islamiste) du Salut d'Erbakan. Kenan Evren lui-même joue un rôle de premier plan, puisqu'il devient en 1984 l'un des trois vice-présidents de la Ligue islamique mondiale, et prend en charge son comité Commerce et coopération économique[215].

L'essor de l'islam politique turc

L'arrivée d'Erbakan au pouvoir, puis d'Erdogan, ne constitue donc pas une rupture en tant que telle dans l'histoire politique turque ; c'est la synthèse turco-islamique des années 1980 qui a ouvert la voie à la montée en puissance de l'islam politique, courant jusque-là minoritaire. Accédant temporairement au pouvoir en 1996, Necmettin Erbakan est renversé l'année suivante par l'armée ; mais la crise traversée par son courant politique lui permet de se remettre en question et de se transformer, donnant naissance à l'AKP d'Erdogan.

[214] KÖNI Hassan, « Saudi influence on Islamic institutions in Turkey beginning in the 1970s », *Middle East Journal,* vol. 66, 2012, p. 97-110.
[215] *Ibid.*

- **20 ans d'existence discrète**
  Les premiers succès de l'islam politique turc datent des années 1970. L'acte fondateur de l'islamisme comme force politique intervient en 1969, avec la création par Necmettin Erbakan (1926–2011) du mouvement Millî Görüş (« Vision nationale »), qui est a donné naissance à plusieurs partis politiques successifs. Le premier d'entre eux, le Parti de l'Ordre national (Milli Nizam Partisi) est interdit, comme tous les autres partis, par la Cour constitutionnelle après le coup d'État militaire de 1971. En 1972, Erbakan crée un nouveau parti, le Parti du Salut National (Milli Selamet Partisi, MSP), qui remporte 12 % des suffrages aux élections législatives de 1973. Le CHP (33 % des voix), conclut alors une éphémère alliance contre nature, entre kémalistes et islamistes, avec le MSP pour pouvoir gouverner. Il ne remet pas en cause le régime parlementaire, car son premier souci est de prendre le pouvoir, légalement, pour faire respecter l'identité religieuse du pays. Tout comme son prédécesseur, le parti est interdit par les militaires en 1980[216].

Necmettin Erbakan
1926 – 2011

- Ingénieur de formation, Necmettin Erbakan a obtenu son doctorat en Allemagne. A son retour en Turquie il se lance dans la politique, et est élu député en 1969. La même année, il crée le mouvement islamiste Millî Görüş (Vision nationale), qui possède un volet turc et un volet européen, et qui se décline au fil des décennies en plusieurs partis politiques.
- Son premier parti, le parti de l'Ordre national (Millî Nizam) est dissout par les militaires en 1971 ; le second, le parti du Salut national (Millî Selamet) obtient 12 % des voix aux élections législatives de 1973 et lui permet d'entrer de façon éphémère au gouvernement après une alliance avec le CHP kémaliste qui représente la première participation islamiste à un gouvernement en Turquie. Son parti est à nouveau interdit par les militaires en 1980, mais renaît en 1983 sous le nom de parti de la Prospérité (Refah). En 1996, à la suite d'une courte victoire électorale et d'une alliance avec les conservateurs, il devient Premier ministre pendant un an.
- Au pouvoir, Erbakan tente d'appliquer une politique islamiste. Influencé par les confréries et la pensée de Saïd Nursi, son discours conservateur met l'accent sur la morale et l'éducation ; il ne déclare cependant pas vouloir mettre en place un État islamique en Turquie et modère ses propos pour ne pas provoquer l'ire des militaires. Économiquement, il souhaite mettre en place un système bancaire islamique, et propose une union économique musulmane avec d'autres pays.
- Les militaires s'opposent cependant à son gouvernement et l'obligent à la démission en 1997 ; le parti Refah est interdit. Son successeur, le parti de la Vertu (Fazilet) obtient encore 15 % des voix en 2001, avant d'être lui aussi interdit. Son dernier parti, le parti du Bonheur (Saadet Partisi) est cependant dépassé par le succès de l'AKP, issu de ses rangs. Depuis 2002, Millî Görüş a plus ou moins fusionné en Turquie avec l'AKP, mais sa branche européenne reste active, particulièrement en Allemagne (Islamische Gemienschaft Millî Görüş).

[216] BOZARSLAN Hamit, *op. cit.*

- **Un discours centré sur la religion, mais modulable**
  L'islam politique turc doit être dissocié du conservatisme qui arrive au pouvoir en 1950 et qui lutte contre le kémalisme pour le contrôle du gouvernement. Si le conservatisme s'appuie sur une identité islamique, il n'en fait pas comme Erbakan un axe politique majeur. La ligne de partage n'est toutefois pas nette. Erbakan est issu des rangs du Parti de la Justice, qu'il quitte en 1969 pour créer le mouvement Millî Görüş. De plus, il module ses discours et la référence à la religion en fonction du contexte. On compte 112 références à la religion dans ses discours de campagne en 1973, contre seulement 16 en 1980[217]. Le discours religieux ne suffit pas, et il faut que l'armée reste attentive aux prises de position de conservateurs. En revanche, comme le remarque Hamit Bozarslan, l'antisémitisme et le rejet de l'Occident prennent une place croissante dans son discours politique. Dans les années 1990, la référence religieuse revient en force dans les discours d'Erbakan, comme ici en 1991 : « La Parti de la Prospérité est une armée. Tu dois travailler de toutes tes forces pour que cette armée grandisse. Ce parti est l'armée de la guerre islamique. Tu ne peux pas mener tes propres actions en te disant que tu fais ta propre guerre. […] Es-tu musulman ? Alors, tu es obligé d'être un militaire de cette armée. On ne devient pas musulman sans donner de l'argent au djihad. Nous, nous sommes musulmans. Nous devons tous soutenir le Parti de la Prospérité car nous désirons le djihad[218]. Tous ceux qui travaillent consciemment pour le Parti de la Prospérité vont au paradis, pourquoi ? Parce que Prospérité signifie travailler pour faire régner l'ordre coranique »[219].

- **La première et éphémère accession au pouvoir**
  Erbakan crée un troisième parti issu du mouvement Millî Görüş en 1983, le Parti de la Prospérité (Refah Partisi). Le succès n'est dans un premier temps pas au rendez-vous, car son influence politique est tempérée par la synthèse turco-islamique des militaires, puis par la politique islamo-conservatrice du président Özal. L'islam politique s'impose en revanche comme une force politique majeure dans les années 1990. Dans le même temps, son discours se durcit. Cette progression s'inscrit dans un contexte troublé, d'instabilité politique, de crise économique et de violences, notamment des ultranationalistes contre les minorités. Une série de bons résultats électoraux, dont l'élection de R. T. Erdogan à la mairie d'Istanbul en 1994, se conclut par un score de 21 % des voix aux élections législatives de 1995. Le Refah est le premier parti du pays. Erbakan parvient au poste de Premier ministre en 1996, grâce une coalition avec l'ancienne Première ministre conservatrice Ciller, qui avait pourtant fait campagne en défendant la laïcité. Erbakan souhaite appliquer un programme à tonalité panislamique, en créant une union douanière islamique, une monnaie unique islamique, et l'équivalent d'une OTAN et d'une ONU islamiques, mais ne parvient pas à se maintenir au pouvoir. Sous la pression de l'armée, qui en dépit de la synthèse turco-islamique se considère toujours comme la garante de l'héritage kémaliste, Erbakan est poussé à la démission par la Cour constitutionnelle. Erdogan, qui lui apporte son soutien, est emprisonné.

[217] *Ibid.*
[218] Djihad ne signifie pas ici djihad par les armes ou terrorisme.
[219] PEKOZ Alex Mustafa, *Le développement de l'islam politique en Turquie, les raisons économiques, politiques et sociales,* Paris, L'Harmattan, 2010.

1.3. La victoire de l'islam politique (2002-2018)

Les partis islamistes turcs, d'abord marginalisés du fait de leur radicalité, ont su s'imposer dans le paysage politique en modérant leur discours pour l'insérer dans le cadre démocratique. Le tournant autocratique d'Erdogan, simplement conservateur dans les premières années de son pouvoir, se caractérise cependant par un retour fort du discours religieux, qui lui sert de levier politique.

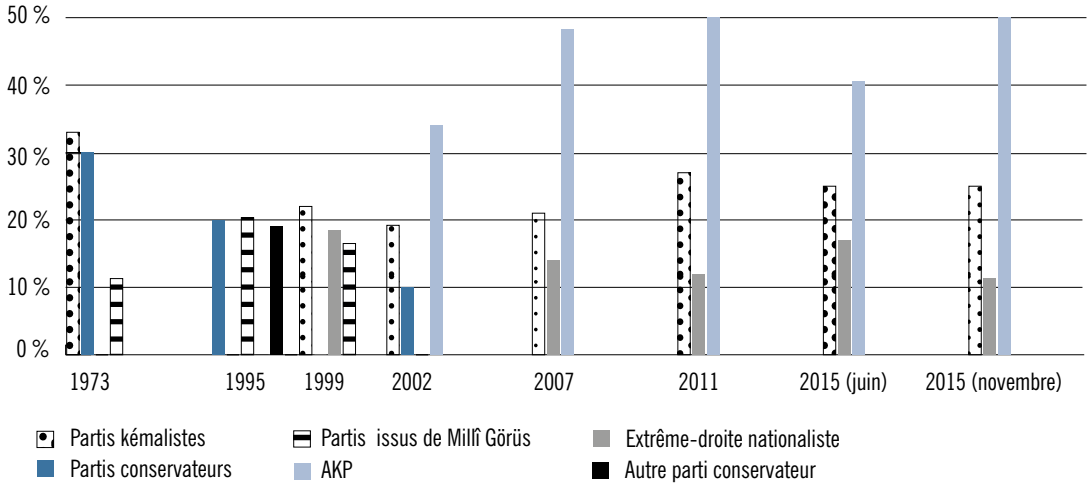
- **La métamorphose de l'islam politique**
  Le Refah est dissous en 1997 par la Cour constitutionnelle au nom de la défense de la laïcité. Cette décision n'empêche pas Erbakan de créer un nouvel avatar politique de Millî Görüş, le Fazilet Partisi (parti de la Vertu) qui obtient 15 % des voix aux élections parlementaires de 1999. Le parti est à son tour dissout en 2001. Emerge alors un nouveau parti, issu d'une scission au sein du Parti de la Félicité (énième avatar de Millî Görüş). Fondé en 2001 par Recep Tayyip Erdogan et par Abdullah Gül, le Parti de la Justice et du Développement (Adalet ve Kalkinma Partisi, AKP), propose une nouvelle interprétation de l'islam politique. Se démarquant de la ligne dure de Millî Görüş, le nouveau parti modère son discours pour intégrer le cadre démocratique et ne pas apparaître en contradiction avec la *laiklik*, et ainsi éviter une dissolution ou une intervention militaire. Le parti déclare accepter la démocratie parlementaire et la structure laïque (prônant une laïcité non coercitive). L'assimilation des islamistes à la vie politique passe donc par des concessions idéologiques, et une nouvelle ligne politique démocrate-conservatrice. Erdogan déclarait pourtant en 1994, avant d'être élu maire d'Istanbul : « On ne peut pas être à la fois laïc et musulman. On est musulman ou on ne l'est pas. […] Parce que c'est Dieu qui est le créateur de l'islam, Il est le seul souverain. Dire que la souveraineté appartient sans condition à la nation est un grand mensonge… Lorsque les scrutins ont lieu, la souveraineté est à la nation. Mais la souveraineté appartient à Dieu au sens matériel et spirituel »[220]. Modulant son discours au niveau discours, il déclare exactement le contraire lors des élections de 2002 : il est possible d'être laïc et musulman.

- **Le fulgurant succès électoral**
  Dès 2002, l'AKP obtient 34 % des voix aux élections législatives et la majorité absolue (363 sièges sur 550), ce qui lui permet de gouverner seul. Abdullah Gül est nommé Premier ministre, avant d'être remplacé par Rcep Tayyip. Erdogan en 2003. Le succès électoral de l'AKP depuis cette date est constant et croissant, ce qui rompt avec les décennies d'instabilité politique et de gouvernements conservateurs renversés par l'armée ; le kémalisme n'est plus la première force politique, et c'est bien le conservatisme, représenté par l'AKP, qui l'a emporté[221].

[220] PEKOZ Alex Mustafa, Le développement de l'islam politique en Turquie, les raisons économiques, politiques et sociales, Paris, L'Harmattan, 2010.

[221] MARCOU Jean, « Islamisme et « post-islamisme » en Turquie », *Revue internationale de politique comparée,* vol. 11, n° 4, p. 587-609 ; CHENAL Alain, « L'AKP et le paysage politique turc », *Pouvoirs,* vol.115, n° 4, 2005, p. 41-54.

Partis en tête aux élections législatives



Le succès électoral de l'AKP est initialement plus politique que religieux. La dimension islamique est peu présente dans la campagne de 2002. Le parti profite d'un désir de renouvellement politique, après des décennies d'affrontement entre kémalistes et conservateurs non islamistes. La crise, et l'alliance de l'AKP avec les milieux entrepreneuriaux conservateurs favorisent également son arrivée au pouvoir. Le fait de recentrer son discours, sans abandonner le conservatisme social, la recherche du consensus sur les thèmes économiques et sociaux, tout en faisant la promotion du libéralisme, assurent à l'AKP une base électorale large qui réunit aussi bien les milieux populaires conservateurs, notamment d'Anatolie (les « Turcs noirs »), que les classes moyennes ou les chefs d'entreprises conservateurs, réunis dans la puissante organisation MÜSIAD. De plus, le succès du parti s'appuie selon Elise Massicard sur une implantation locale efficace, et sur une stratégie de longue haleine de pénétration et de diffusion des idées conservatrices dans l'appareil d'État turc[222]. 200 députés élus en 1999 entretiennent des liens avec les confréries, et 150 d'entre eux ont été formés dans les écoles imam-hatip, bastions conservateurs ; selon les rapports des services secrets turcs, cités par Alex Mustafa Pekoz, 70 % des membres de la police, en grande partie issus des classes populaires, sont également liés aux confréries[223]. Dès son accession au pouvoir, l'AKP, par une série de nominations, a assis son emprise sur l'État turc.

[222] MASSICARD Elise, « L'AKP (Parti de la Justice et du Développement) de Turquie : héritage islamiste et pratique du pouvoir », in AMGHAR Samir (dir.), Les islamistes au défi du pouvoir, Paris, Michalon, 2012.

[223] PEKOZ Alex Mustafa,, Le développement de l'islam politique en Turquie, les raisons économiques, politiques et sociales, Paris, L'Harmattan, 2010.

La dérive autoritaire vers l'islamo-populisme

La dérive du pouvoir, à la fois autoritaire et islamiste, est progressive[224]. Selon Jean Marcou, elle débute véritablement en 2007 lors de la campagne pour l'élection présidentielle, lorsque les militaires tentent de s'opposer à la candidature, finalement victorieuse, du candidat de l'AKP Abdullah Gül. L'année suivante, la Cour constitutionnelle décide de ne pas dissoudre, contrairement aux partis d'Erbakan avant lui, l'AKP qui était accusé de porter atteinte au principe constitutionnel de *laiklik*.

- **Le monopole du pouvoir**
  Politiquement, l'autoritarisme se caractérise par la concentration du pouvoir entre les mains d'Erdogan et de l'AKP[225]. Elu président en 2014 avec 52 % des voix (pour la première fois au suffrage universel) après avoir été Premier ministre, Erdogan a vu ses pouvoirs renforcés par le référendum sur la réforme de la Constitution de 2017, remporté avec une courte majorité (51 % des voix, soit un peu plus que le score de l'AKP aux élections législatives depuis 2007) et qui lui permet de rester au pouvoir jusqu'en 2029. Le coup d'État manqué du 15 juillet 2016, mené par une partie de l'armée, et la purge qui s'ensuit, révèlent les recompositions du champ politique turc[226]. L'affaiblissement de l'armée tout d'abord ; si les pronunciamentos de 1960, 1971 et 1980, ainsi que les pressions exercées sur Erbakan en 1997 ont abouti, l'opposition à l'élection de Gül comme président en 2007, et le putsch de 2016 ont échoué. Après juillet 2016, le gouvernement AKP n'a pas tant accusé le kémalisme que le gülenisme au sein de l'armée ; la ligne de faille n'oppose donc plus les partisans de la *laiklik* aux conservateurs, mais s'est déplacée entre deux camps islamo-conservateurs, les partisans d'Erdogan contre ceux de Gülen, qui s'affrontent pour la maîtrise du pouvoir. En tout, ce sont depuis 2016 entre 110 000 (selon les chiffres officiels) et 150 000 fonctionnaires (selon l'opposition) qui ont été mis à pied, et 65 000 citoyens emprisonnés ; plus de 3 000 écoles ont été fermées, et près de 200 médias[227].

- **Le repli identitaire turco-islamique**
  Idéologiquement, l'autoritarisme se caractérise par un repli identitaire, national et islamique, qui s'exprime par la stigmatisation des non-turcs (Kurdes) et des non-sunnites (alévis, juifs, chrétiens). Tournant le dos à l'idéologie kémaliste, le pouvoir, en même temps qu'il renoue diplomatiquement avec les puissances sunnites du Moyen-Orient, prône une désoccidentalisation et une néo-islamisation du pays. Les premiers temps de la République ne sont plus la principale référence idéologique du pouvoir, qui contourne partiellement Mustafa Kemal pour se référer aux temps plus anciens, jugés plus glorieux, de l'Empire ottoman, des conquêtes, du sultanat et du califat : la république, la *laiklik* et l'Occident ne sont plus des modèles absolus, supplantés par une propagande néo-ottomaniste. La référence occidentale s'efface peu à peu.

- **La normalisation de l'islamisme dans le débat public**
  Pour Dorothée Schmid, le discours d'Erdogan se réislamise progressivement depuis 2007. Le port du voile dans les administrations (deux femmes voilées sont élues députées en 2013) et dans les universités (autorisé en 2008) est encouragé. Le jeûne du ramadan, l'interdiction morale

[224] GÖLE Nilüfer, « Vers une version hybride de l'islamo-populisme ? », *Les Cahiers de l'Orient,* vol.127, n° 3, 2017, p. 53-64
[225] MASSICARD Elise, « Une décennie de pouvoir AKP en Turquie : vers une reconfiguration des modes de gouvernement ? », rapport CERI, SciencesPo, 2014.
[226] DORRONSORO Gilles. « L'État-AKP et le gouvernement par la crise », *Mouvements,* vol. 90, n° 2, 2017, p. 11-18.
[227] PIERINI Marc, « The 2018 Turkey regress report », Carnegie Europe, 14 mars 2018.

de l'alcool, la question du statut de Sainte-Sophie, ou encore la volonté d'interdire l'avortement, sont mis en avant[228]. C'est globalement l'islamisme, jusqu'ici mis de côté par le sécularisme, qui est normalisé politiquement et socialement. De cette époque datent également les premières mesures contre la liberté de la presse, et les tensions avec les gülenistes, jusqu'ici alliés du pouvoir. L'engagement diplomatique de la Turquie au Moyen-Orient et la répression contre le mouvement de contestation de Gezi en 2013 (et les prières collectives de soutien au Premier ministre) sonnent le glas du modèle de démocratie islamique turc, et justifient l'emploi, selon Nilüfer Göle, du terme islamo-populisme pour qualifier la politique actuelle de l'AKP et d'Erdogan.

Les composantes de l'islam politique turc

L'islam politique turc n'est pas univoque ; il prend la forme d'un fort conservatisme qui se soucie plus de politique et de social que de théologie, ce qui l'apparente davantage aux Frères musulmans égyptiens qu'au wahhabisme. Revenir sur les différentes influences religieuses de la pensée d'Erdogan et de l'AKP permet à la fois de comprendre les forces qui ont soutenu son accession au pouvoir et facilitent son maintien, et de revenir sur les objectifs, notamment en matière religieuse, d'Erdogan.

Recep Tayyip Erdogan
Né en 1954

- Issu d'une famille modeste, traditionnaliste et très pieuse, originaire de l'est du pays. Sa formation intellectuelle s'est faite dans une école imam-hatip (dévolue à la formation du personnel religieux), où il a rencontré plusieurs membres actuels de l'AKP.
- Son premier engagement politique se fait dans la MTTB, association d'étudiants à tendance islamiste. Il s'engage ensuite dans le Parti du Salut national d'Erbakan et devient progressivement son bras droit ; il reste à ses côtés, malgré plusieurs revers électoraux, et gagne en influence.
- Erdogan est élu maire d'Istanbul en 1994, deux ans avant l'arrivée au pouvoir d'Erbakan comme Premier ministre, et mène une politique très conservatrice. Il tombe en même temps qu'Erbakan qui est démis par les militaires en 1996, et fait quatre mois de prison en 1999. Il se transforme en *leader* charismatique, démocratise le discours islamiste, et lance l'AKP en 2001.
- En 2003, après la victoire électorale de son parti, il devient Premier ministre. Sa politique est nationaliste, conservatrice et libérale économiquement. Le régime se durcit au début des années 2010. Des réformes, notamment éducatives, accélèrent la réislamisation de la société. Erdogan met en place une politique extérieure néo-ottomane qui subit plusieurs revers après 2011.
- En 2014, Erdogan est élu président avec 52 % des suffrages. Le coup d'État militaire manqué du 15 juillet 2016, suivi du référendum de 2017, lui permettent de renforcer son pouvoir et de faire taire les oppositions. Il devrait bénéficier de pouvoir élargis s'il est réélu président lors des élections présidentielles anticipées de juin 2018.

[228] CORDIER Solène, « Quelles sont les dernières atteintes à la laïcité en Turquie ? », *Le Monde,* 11 décembre 2014.

Le conservatisme turc

- **La résistance au kémalisme**
  Comme le rappellent Nicolas Cheviron et Jean-François Pérouse dans leur biographie d'Erdogan, le parcours du président turc est typique des générations nées après 1950 dans des familles conservatrices. Erdogan est issu d'une famille traditionnaliste originaire de l'est de la mer noire, mais installée à Istanbul, pour qui l'attachement à la religion est primordial[229]. La piété personnelle de R.T. Erdogan semble indiscutable (respect des prières, du ramadan, pèlerinages à la Mecque), et sa communication donne l'image d'un train de vie modeste. Son père est un admirateur du Premier ministre Menderes, qui reste dans la vision historique d'Erdogan un représentant du peuple assassiné par les militaires. L'environnement idéologique dans lequel il grandit est donc fortement nationaliste, religieux, et antirépublicain. Parmi les intellectuels qui l'ont influencé, et qu'il se plaît à citer dans ses discours, figurent Murretin Topçu, favorable à une renaissance islamique, et Necip Fazil Kisakürek, poète phare des conservateurs et icône antirépublicaine.

- **Le rôle des écoles religieuses**
  Erdogan a été formé dans des écoles imam-hatip, qui constituent depuis les années 1950 des refuges conservateurs. Ces écoles ont pour fonction originelle de former le personnel religieux, mais les familles bourgeoises et conservatrices y placent après 1950 leurs fils pour leur éviter les écoles non-religieuses, trop influencées par le kémalisme. Erdogan est dans un premier temps destiné par sa famille à être un *hafiz* (gardien) capable de réciter le Coran aux réunions de famille. Dans ces écoles sont formées non seulement la majorité des cadres religieux turcs, dont ceux qui occupent actuellement les instances dirigeantes de la Diyanet, mais aussi une nouvelle élite, composée d'hommes d'affaires et de politiciens conservateurs. Dans l'école imam-hatip qu'il fréquente, Erdogan se lie avec des hommes aujourd'hui devenus cadres de son parti, dont Idris Naim Sahin (député d'Istanbul, secrétaire général de l'AKP entre 2009 et 2011, et ministre de l'Intérieur de 2011 à 2013), Ömer Celik (ancien ministre de la Culture, aujourd'hui ministre des Affaires européennes), ou encore Mehmet Müezzinoglu (ancien ministre de la Santé)[230]. Erdogan a à son tour scolarisé tous ses enfants dans des écoles imam-hatip.

- **Le soutien financier des hommes d'affaires conservateurs**
  L'AKP bénéficie du soutien ancien des hommes d'affaires conservateurs surnommés les « Tigres anatoliens »[231]. En 1990, ils créent la MÜSIAD (Association des industriels et hommes d'affaires indépendants), explicitement dirigée contre la TÜSIAD (Association des industriels et hommes d'affaires de Turquie) qui ne revendique pas d'identité islamique. Pro-business, la MÜSIAD propose une version du capitalisme qui serait expurgée des éléments non-islamiques, comme la pratique du taux d'intérêt usurier par les banques et prône un nouvel ordre financier fondé sur les injonctions de l'islam. En 1983, le Premier ministre Özal a autorisé l'ouverture en Turquie de banques islamiques. La MÜSIAD est l'un des principaux moteurs économiques du pays, responsable du décollage économique du pays, notamment parce qu'elle a orienté son économie vers le marché moyen-oriental. Elle est devenue un puissant lobby, qui selon le département d'État américain a financé

[229] CHEVIRON Nicolas, PEROUSE Jean-François, *Erdogan, Nouveau père de la Turquie ?, op. cit.*
[230] *Ibid.*
[231] YANKAYA Dilek, *La nouvelle bourgeoisie islamique.* Le Modèle turc, Paris, PUF, 2013.

la campagne de l'AKP dès 2002. Selon Steven Merley, l'un des principaux relais entre l'AKP et la MÜSIAD est Gazi Misirli, entrepreneur membre de la MÜSIAD, qui est également très lié aux Frères musulmans européens[232]. Cette alliance tient toujours : en échange de leur soutien politique et financier, ces entrepreneurs obtiennent d'importants contrats publics. Selon N. Cheviron et J.-F. Pérouse, qui se fondent sur une analyse de ses déclarations de biens au cours de son mandat de maire d'Istanbul, Erdogan se serait lui-même enrichi par diverses activités, dont des liens avec le groupe agroalimentaire Ülker, lui-même lié à l'agence saoudienne Faysal Finans et à la Ligue islamique mondiale[233].

La Ligue islamique mondiale et les Frères musulmans

- **Le militantisme islamiste soutenu par la LIM**
  La première expérience politique d'Erdogan remonte 1969. À 15 ans, il s'engage dans l'Union nationale des étudiants turcs (MTTB), association fondée en 1916. MTTB épouse après la Seconde Guerre mondiale une ligne dure (panturquisme, racisme, anticommunisme et militarisme) et islamise son discours dans les années 1960. Cette évolution doit peut-être être mise sur le compte des liens entre la MTTB et la Ligue islamique mondiale relevés en 1988 par le journaliste turc Ugar Mumcu[234]. Parmi les revendications de la MTTB figurent la fermeture des écoles confessionnelles pour les minorités religieuses, l'interdiction du contrôle des naissances et le retour du culte musulman à Sainte-Sophie. Erdogan devient un pilier de la MTTB dans les années 1970 ; en 1976, il entre dans l'association Akincilar (« les impétueux ») nouvellement fondée, association d'étudiants plus radicale que MTTB.

- **Des liens informels avec les Frères musulmans**
  Selon Steven Merley, Erdogan aurait fait partie, avec la MTTB, de la WAMY (Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane), organisation fondée en 1972 en Arabie saoudite par des Frères musulmans, liée à la Ligue islamique mondiale[235]. Plusieurs dirigeants Frères musulmans, dont Kemal al-Helbawy (premier directeur exécutif de la WAMY) et Mohammed Mahdi Akef (ancien guide des Frères musulmans) ont affirmé avoir côtoyé Erbakan et Erdogan au sein de cette organisation de la jeunesse et que des liens y ont été noués avec Burhanuddin Rabbani (ancien président afghan) et Anwar Ibrahim (islamiste malaisien). Il est cependant difficile d'affirmer qu'Erdogan fait partie des Frères musulmans, car cette appartenance ne se revendique pas et n'est pas nécessaire ; il s'agit plutôt d'une proximité idéologique et politique, parfois diplomatique, comme l'ont prouvé les Printemps arabes et le soutien aux régimes fréristes en Égypte et en Tunisie.

La filiation avec la vieille génération de l'islam politique turc

- **La carrière d'Erdogan au sein de Millî Görüş**
  L'ascension politique d'Erdogan s'est réalisée au sein du mouvement islamiste Millî Görüş. Il s'engage dans le Parti du salut national d'Erbakan dans les années 1970, et y opère une rapide ascension à partir de 1976, lorsqu'il est chargé de la section jeunesse du parti à Istanbul. Millî

[232] MERLEY Steven, « Turkey, the Global Muslim Brotherhood, and the Gaza Flotilla », Jerusalem Center for Public Affairs, 2011.
[233] CHEVIRON Nicolas, PÉROUSE Jean-François, *op. cit.*
[234] KÖNI Hakan, « Saudi influence on Islamic institutions in Turkey beginning in the 1970s », *op. cit.*
[235] MERLEY Steven, *op. cit.*

Görüş, bien qu'issu du contexte politique endogène turc, est idéologiquement l'avatar turc des Frères musulmans, avec qui il partage une même volonté d'islamiser la société et de mettre en place un État fondé sur l'islam. L'enterrement d'Erbakan en 2011 a donné lieu à l'un des plus importants rassemblements de cadres internationaux des Frères musulmans. Erdogan ne fait pas défection après le coup d'État de 1980 et l'interdiction du parti d'Erbakan. Il s'impose au contraire comme son bras droit au sein du nouveau Parti de la Prospérité (Refah), dont il est nommé responsable pour Istanbul en 1985. Le mot d'ordre de ce parti est la recherche de l'« ordre juste » *(adil düzen)*, concept issu de Sayyid Qutb, qui insiste sur la dimension sociale et met en exergue les premiers temps de l'islam.

- **Erdogan maire d'Istanbul**
  Après plusieurs revers électoraux, Erdogan est élu maire d'Istanbul en 1994. Il défend alors une ligne islamiste très dure. Il dénonce l'influence de l'Occident sur la ville, fait aménager un espace de prière dans le bâtiment principal de la municipalité, interdit la vente d'alcool dans tous les établissements gérés par la municipalité (décision qu'il ne justifie pas par l'islam, mais par la volonté de retourner aux traditions locales, non européennes). Pour lui, « la démocratie est un moyen et non une fin », et il se déclare en faveur de la loi islamique : « 99 % des gens qui vivent en Turquie disent : « Gloire à Dieu, je suis musulman ». Alors, ces 99 % doivent dire : « Gloire à Dieu, je suis pour la charia ». Moi, gloire à Dieu, je suis pour la charia. La charia, c'est l'islam, cela signifie les règles divines »[236]. En 1997, il se scandalise de la destitution d'Erbakan, et est condamné à quatre mois de prison (peine effectuée en 1999) pour avoir, selon les militaires, attaqué la laïcité en citant un texte du poète nationaliste Gökalp : « les minarets seront nos baïonnettes, les coupoles nos casques, les mosquées seront nos casernes et les croyants nos soldats »[237]. Ces quatre mois de prison, qui contribuent à sa popularité dans les milieux conservateurs, sont l'occasion d'une maturation de son projet politique. À sa libération, Erdogan tourne le dos au discours islamiste radical, et que cela soit dû à l'existence d'un agenda caché ou le fruit d'un simple pragmatisme politique, il opère une démocratisation de son discours.

L'alliance politique avec les confréries

- **Les confréries derrière la droite conservatrice**
  Une dernière composante fondamentale vient compléter l'identité intellectuelle d'Erdogan et de l'AKP : les confréries soufies *(cemaat)*, influentes tant sur le plan religieux que politique. Le Président est proche des cercles de la Nakchibendiya (fondée au XIe siècle) qu'il a fréquentés dans sa jeunesse. Les confréries, interdites en même temps que l'abolition du califat, ont continué une existence clandestine, avant de retrouver leur rôle social dans les années 1950. Le paysage des confréries turques est complexe et se divise en de nombreuses ramifications ; la confrérie Nakchibendiya elle-même est partagée en plusieurs branches, dont la plus importante, la *cemaat* Iskenderpasa dirigée par Mehmet Zahid Koktu a influencé selon Tancrède Josseran plusieurs générations d'hommes politiques conservateurs, dont Erbakan, Özal et Erdogan.

[236] CHEVIRON Nicolas, PÉROUSE Jean-François, *op. cit.*
[237] *Ibid.*

- **L'AKP et Gülen, de l'alliance à la rupture**

  Le succès politique initial de l'AKP est en partie dû aux confréries, qui constituent un réservoir de voix populaires. Tancrède Josseran estime que ces voix ont représenté 6 % du résultat électoral de l'AKP en 2002, dont un tiers pour le seul Hizmet de Fethullah Gülen[238]. Car avant de rompre brutalement, l'AKP et le Hizmet ont été alliés. Egalement issu de l'ordre soufi nakchibendi, le groupe fethullahçi a été influencé par la pensée mystique de Saïd Nursi (mort en 1960)[239]. De 2002 à 2011, le mouvement Gülen et son fondateur ont soutenu publiquement le gouvernement AKP ; ils font front commun contre l'armée kémaliste. Les gülenistes ont progressivement recruté des partisans dans les rangs de cette dernière depuis les années 1980, de même que dans de nombreuses administrations.

  La rupture surgit après 2011, au moment du tournant diplomatique et islamo-populiste de l'AKP. Erdogan craint l'influence croissante du mouvement de Gülen, tandis que celui-ci, exilé depuis 1999 aux États-Unis, est favorable aux négociations avec les Kurdes et s'oppose à la ligne dure de la Turquie contre Israël. La première crise a lieu en 2013. Gülen, qui se sent menacé par un plan de fermeture d'écoles, mobilise ses relais judiciaires et médiatiques, qui révèlent des affaires de corruption dans l'entourage d'Erdogan. Celui-ci, au lieu de démissionner comme espéré par les gülenistes, retourne les purges contre le mouvement de Gülen qui est déclaré terroriste. Le deuxième acte est le coup d'État manqué du 15 juillet 2016. Erdogan accuse le mouvement Gülen (et les États-Unis qui seraient derrière lui), d'avoir infiltré l'armée. Mais s'il est possible que des gülenistes aient organisé ou participé au coup, Bayram Balci estime peu probable qu'ils en soient pleinement responsables. C'est au moins un prétexte pour les vagues successives de purges[240].

  Dans les années 2000, l'alliance entre l'AKP et le Hizmet de Gülen laissait croire à une réussite de la démocratie islamique. Aujourd'hui, force est de constater un double échec. Pour Nilüfer Göle, « le chavirement de la démocratie en Turquie a mis en échec le pari de réunir l'islam et la démocratie, pari partagé par le monde arabe mais aussi déterminant pour l'Europe ». Du côté de Gülen, la volonté de réformer l'islam et de l'ouvrir à la modernité aurait, toujours selon Nilüfer Göle, conduit à une ingérence politique, puis à une guerre fratricide qui a mis fin au modèle turc.

- **La mise en concurrence des confréries**

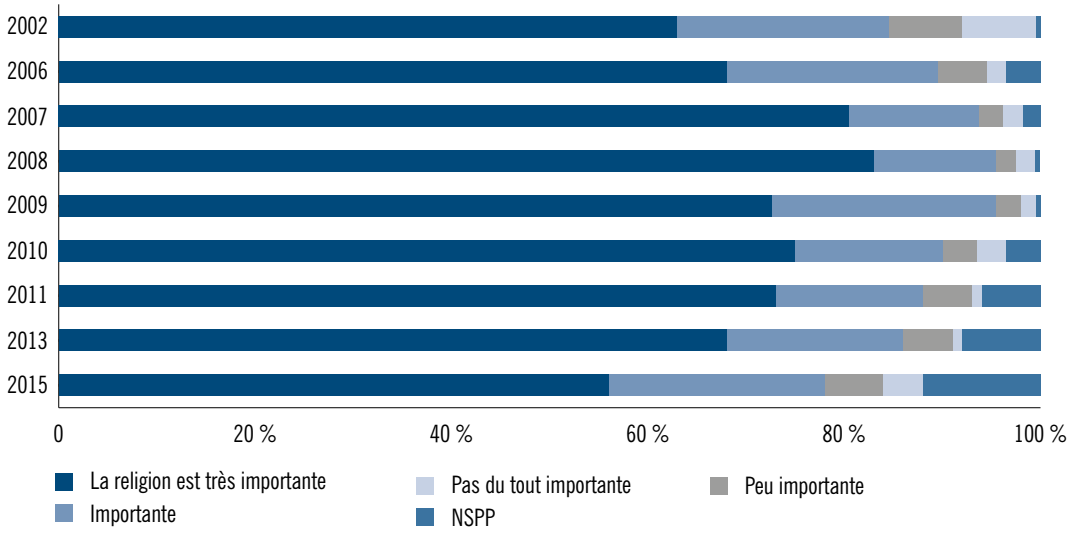
  Erdogan continue de s'appuyer sur les autres confréries nakshibendies, qu'il met en concurrence pour éviter de reproduire la crise güleniste. Depuis 2011, les branches ismailaga, süleymancis, menzils et erenköy ont gagné selon Tancrède Josseran en influence ; moins puissantes et organisées que le Hizmet, elles ne constituent pas un danger, mais appuient la politique islamique d'Erdogan, parce que liées aux franges les plus conservatrices de la population. Le député AKP et ancien ministre de l'énergie Taner Yildiz, l'ancien ministre de la santé et actuel vice-Premier ministre Recep Akdag, mais également le Président de la Diyanet entre 2010 et 2017, Mehmet Görmez, sont par exemple issus des cercles menzils[241].

[238] JOSSERAN Tancrède, « Derrière RTE : les confréries ? », *revue Moyen-Orient,* n° 37, janvier-mars 2018.
[239] BALCI Bayram, « Entre mysticisme et politique, que veut le mouvement de Fethullah Gülen en Turquie ? », *Les Cahiers de l'Orient,* vol.127, n° 3, 2017, p. 41-51.
[240] RANIM Hanouch, « Empire Gülen : Erdogan contre-attaque », traduit et publié par *Courrier international* (22 septembre 2016), initialement publié dans Asharq al-Awsat, 25 août 2016.
[241] JOSSERAN Tancrède, « Derrière RTE : les confréries ? », *revue Moyen-Orient,* n° 37, janvier-mars 2018.

2. La néo-islamisation de la société turque

Depuis les années 1950 et la fin du kémaliste tout puissant, puis depuis les années 1980 et la synthèse turco-islamique, et encore plus depuis 2002, la population turque connaît une néo-islamisation. L'islam en question n'est pas exactement celui hérité de l'Empire ottoman, car le discours religieux s'intègre à présent dans le cadre d'un État moderne qui permet un meilleur encadrement de la population. De fait, l'AKP au pouvoir transforme progressivement, de l'intérieur, le fonctionnement de l'État et de la société. Le retour en force de la religion *via* la politique ne doit cependant pas faire illusion : en dépit des réformes kémalistes, la société turque, particulièrement anatolienne, était restée très conservatrice et attachée à la religion. Les sondages successifs du Pew Research Center depuis 2002 auprès de la population turque montrent que l'arrivée de l'AKP au pouvoir a eu peu d'effet sur la religiosité des Turcs, parce que celle-ci était déjà très importante[242].

Évolution de l'attachement à la religion de la population turque (2002-2015)



Cette religiosité n'est donc pas le seul fait du pouvoir, mais elle constitue une assise forte pour l'AKP. C'est un mouvement de fond aux multiples acteurs, qui n'ont pas tous la même interprétation de l'islam, mais qui sont de plus en plus présents dans le débat public.

2.1 La Diyanet et l'islam officiel

L'institution – religieuse - centrale en Turquie est la Présidence des Affaires religieuses (Diyanet İşleri Başkanlığı). Depuis sa création en 1924, son rôle est de contrôler la religion, mais les modalités et les objectifs de ce contrôle ont évolué en même temps que les rapports entre le pouvoir turc et la religion. Initialement créée par Mustafa Kemal pour contenir la religion et la tenir à l'écart du domaine politique, elle est progressivement devenue un organe de prosélytisme et de mobilisation de la religion au service du pouvoir, donc le contraire de ce pour quoi elle avait été conçue. Cette

[242] « Americans are in the middle of the pack globally when it comes to importance of religion », « top results », Pew Research Center, 2015, en ligne.

administration religieuse contrôle les religieux-fonctionnaires et contrôle l'islam officiel, considéré comme un service public : elle possède un quasi-monopole sur le discours religieux dans le pays[243].

Au service de la *laiklik*, puis de la synthèse turco-islamique

- **L'héritage d'une gestion centralisée de la religion par l'Empire ottoman**
  La Diyanet prend le relais, au lendemain de la création de la République turque, de l'islam ottoman. Elle doit accompagner la transformation du pays et l'affermissement de l'idéologie kémaliste, du républicanisme et du sécularisme. La centralisation qui en résulte est néanmoins un héritage de l'Empire ottoman, dont la gestion de l'islam était traditionnellement hiérarchique. Depuis le XVe siècle, le Sheikh ul-Islam était la seconde autorité religieuse de l'Empire après le sultan-calife, au sommet de la hiérarchie des oulémas de tout l'Empire.

- **L'affaiblissement du pouvoir des religieux**
  Cette fonction, jugée incompatible avec la république laïque, est supprimée en 1924 en même temps que le califat et les institutions religieuses héritées de l'Empire ottoman, comme les écoles religieuses. Au nom de la *laiklik*, les prérogatives du Sheikh ul-Islam, la gestion des oulémas ou l'émission de *fatwas*, reviennent non à un homme, mais à différentes institutions, le ministère de l'Éducation, celui de la Justice, et la Diyanet. Un ministère des Affaires religieuses et des Fondations religieuses est dans un premier temps chargé de la religion en 1920, avant d'être remplacé dès 1924 par la Diyanet, qui n'est plus un ministère mais un organe étatique sous l'autorité du Premier ministre. La centralisation qui pouvait déjà exister dans l'Empire est renforcée, et la nouvelle institution créée obtient le monopole de la production normative, sous le contrôle du pouvoir. En 1931, son pouvoir est cependant tronqué par la création d'une Présidence des Fondations autonome, pour la gestion des mosquées.

- **L'acteur principal de la néo-islamisation de la société**
  Le sens premier de cette institution est déformé à mesure que l'idéologie kémaliste s'affaiblit après 1950. Elle devient progressivement un agent de prosélytisme. À l'arrivée au pouvoir du camp conservateur, la Diyanet gagne en importance et récupère la gestion des fondations pieuses et des mosquées. Elle est peu à peu transformée en instrument idéologique et accompagne la néo-islamisation de la société. Au service des pouvoirs successifs, y compris des militaires à la suite des coups d'État, son autonomie reste limitée et elle devient le vecteur de la synthèse turco-islamique auprès de la population, en assurant la promotion de l'ordre moral sunnite. La propagation de la foi devient son activité principale. Bien que la liberté de conscience soit toujours l'une des devises de l'État, c'est une foi unique, l'islam sunnite, qui est mise en avant dans le cadre d'une définition stricte de l'identité nationale turque, car le but de la Diyanet, annoncé dans la Constitution de 1982, toujours en vigueur, est d'assurer la cohésion nationale.

[243] GÖZAYDIN Istar, « Management of religion in Turkey : The Diyanet and beyond », in CINAR Özgür Heval., YILDIRIM Mine (éd.), *Freedom of Religion and Belief in Turkey,* Cambridge, Cambridge Scholars Publishing ; GÖZAYDIN Istar, « Diyanet and Politics », *The Muslim World,* vol.98, 2008.

La mobilisation religieuse organisée à l'échelle nationale

- **La supervision du politique**

  L'organigramme de l'institution officialise de façon explicite le contrôle de la religion par le pouvoir. Bien que l'institution soit l'équivalent d'un ministère des Affaires religieuses, elle est placée sous la supervision du Premier ministre. Le Président des Affaires religieuses n'a pas le statut de ministre, et est nommé par le Président de la République sur proposition du Premier ministre ; il faut le considérer comme un haut fonctionnaire, et non comme une figure religieuse de premier plan. Depuis septembre 2017, le Président des Affaires religieuses se nomme Ali Erbas (né en 1961)[244]. Il a pris la suite de Mehmet Görmez, Président de 2010 à 2017, remplacé en raison d'une mauvaise gestion budgétaire. Formé dans un lycée imam-hatip puis à la faculté théologique de l'Université de Marmara, Ali Erbas a également étudié en France (Paris et Strasbourg) et parle le français. En parallèle d'une carrière universitaire, il est depuis 18 ans au service de la Diyanet et dirigeait, avant de prendre la tête de l'institution, les services éducatifs.

  L'administration dispose d'une organisation très hiérarchisée, avec en particulier cinq vice-présidents. Trois d'entre eux, dont une femme, ont été nommés peu après la nomination d'Ali Erbas à la Présidence, les deux autres, dont les postes ont été créés à cette occasion, en février 2018. Leur parcours est identique : formés dans des écoles imam-hatip puis dans des facultés de théologie, ils ont mené une carrière universitaire et sont depuis plusieurs années au service de la Diyanet, soit à la tête d'un des organes internes, soit comme muftis régionaux. Les vice-présidents supervisent chacun plusieurs départements, comme les Directions générales des services éducatifs, des services religieux, du service juridique ou du pèlerinage.

- **La religion comme service public**

  La Diyanet est l'instrument principal de la prédication en Turquie. Elle a en charge toutes les facettes de la religion en Turquie, la gestion du personnel et des mosquées, l'émission des normes liturgiques ou sociales *(fetva)*, la prédication et l'enseignement religieux. Elle rédige de façon centralisée les sermons lus tous les vendredis dans les mosquées du pays. Une loi votée par l'Assemblée en 2010 étend ses prérogatives et son influence sur la société turque, puisque l'institution peut désormais mettre en place des programmes sociaux et dispose d'une station de radio et d'une chaîne de télévision.

  Près de 600 bureaux de districts quadrillent le territoire turc, et chaque province, au nombre de 81, possède un mufti régional qui sert de relais local à la Diyanet. Ces muftis n'ont pas d'autonomie dans l'interprétation religieuse, et diffusent auprès de la population des *fatwas* émises de façon centralisée par la Diyanet. La Présidence emploie, comme personnel religieux (imams, prédicateurs, muezzins, en Turquie ou auprès de la diaspora) ou administratifs, 112 700 personnes en 2016. Depuis 2006, ce chiffre a augmenté de 40 %, et illustre bien la politique religieuse de l'AKP (une campagne de recrutement ouverte en 2018 prévoit la création de 9 500 postes supplémentaires). Sur la même décennie, le nombre de mosquées gérées par la Présidence est passé de 78 600 à

[244] Site officiel de la Diyanet : www.diyanet.gov.tr

87 300, soit une augmentation de 11 %[245]. Les chantiers de mosquées, de style néo-ottoman, sont apparus en nombre depuis 2010 dans les villes et les villages[246].

- **Un des premiers postes de dépense de l'État**
  Le rôle social croissant de la Diyanet est également révélé par son budget : avec 1,7 milliard d'euros (plus de 6 milliards de livres turques) en 2017, par rapport à un budget de moins d'un milliard en 2015, la Diyanet est l'un des premiers postes de dépense de l'État turc, devant certains ministères régaliens comme l'Intérieur ou les Affaires étrangères, mais derrière la Justice, les forces de sécurité, et surtout l'armée. La Présidence est financée par deux sources principales. Tout d'abord par un impôt religieux obligatoire, payé quelle que soit l'identité religieuse de la personne, mais pour le financement exclusif de l'islam sunnite. Ensuite par la gestion, sur le principe traditionnel des *waqfs,* de fondations et de parts dans des entreprises (dont le groupe Ülker) qui selon Alex Mustafa Pekoz lui assurent une diversité de revenus et finance ses activités (constructions de mosquées ou publications), mais fait également d'elle une puissance économique sous forme de *holding*.

Un discours religieux unique et modéré

- **L'élite religieuse du pays**
  Le Conseil suprême des Affaires religieuses est loin d'être aussi puissant que le Comité des grands oulémas saoudien. Ses 16 membres, exclusivement masculins, sont des experts en théologie nommés par le conseil des ministres, pour un mandat de cinq ans, renouvelable une fois ; ils ne peuvent donc y faire carrière, ce qui empêche de grandes figures religieuses de s'imposer. Sur les 16 membres actuels, presque tous ont été formés dans des écoles imam-hatip, puis dans une grande faculté de théologie du pays ; avant d'intégrer le Conseil, ils ont suivi une carrière universitaire, ou de fonctionnaire religieux au sein de la Diyanet. Une quarantaine d'experts, dont une femme, leur viennent en aide pour émettre des *fetva*, consultations juridico-religieuses qui répondent à une interrogation que la population turque peut envoyer par mail ou transmettre en direct par téléphone. Le Conseil est en théorie, tout comme la Diyanet dans son ensemble, autonome, mais l'institution s'adapte en réalité à la ligne directrice du pouvoir et la Diyanet soutient activement la politique conservatrice de l'AKP.

- **Les lois positives plus puissantes que les décisions religieuses**
  Contrairement aux *fatwas* saoudiennes, les *fetva* turques n'ont pas force de loi. Bien qu'il s'agisse d'un système officiel d'émission de *fetva*, le domaine de compétence des experts est limité par l'existence des Codes civil et pénal depuis les débuts de la République : la charia n'est pas au fondement du système juridique de la Turquie et les *fetva* ne concernent que la population sunnite. La Diyanet détient cependant le monopole des *fetva* en Turquie. Par conséquent, les experts n'abordent que les questions qui ne peuvent entrer en conflit avec le droit positif ou qui permettent d'en clarifier l'usage pour les musulmans : les évolutions de la médecine, la finance, le mariage ou les questions d'héritage. À l'exception de quelques *fetva* qui font aussitôt la une de la presse turque parce qu'elles apparaissent décalées (comme celles déclarant que seuls les démons mangent de la main gauche), les *fetva* sont dans leur ensemble modérées, car elles ne peuvent entrer

[245] Statistiques officielles tirées du site de la Diyanet : www.diyanet.gov.tr
[246] BEHRENDT Norman, HANSEN Suzy, « Reading Erdogan's ambitions in Turkey's New Mosques », *The New York Times Magazine*, 14 juin 2017.

en contradiction avec les lois positives ni les décisions du pouvoir, et parce qu'elles sont issues d'une interprétation hanafite (l'une des quatre écoles du sunnisme) du droit. La musique n'est par exemple pas interdite tant qu'elle n'incite pas au vice. Mais les décisions du Conseil n'en sont pas moins très conservatrices. L'avortement, autorisé par la loi positive depuis 1983, est interdit par la loi religieuse ; les derniers programmes de l'AKP prévoyaient une interdiction juridique de l'avortement, mais aucune loi n'a encore été votée.

Une loi votée par l'Assemblée nationale fin 2017 laisse penser que la distinction entre droit civil et droit religieux sera amenée à devenir plus floue ; elle autorise les muftis à célébrer des mariages civils, au même titre que les maires et les juges ; jusqu'ici, mariages civil et religieux coexistaient, mais seul le premier était obligatoire ; les époux musulmans peuvent à présent se contenter de passer devant un mufti, qui obtient ainsi des prérogatives civiles. Cette loi vise selon l'AKP à contrôler les mariages des populations rurales, qui se contentaient souvent d'un mariage religieux ; mais il pourrait impliquer une augmentation des mariages avant l'âge légal (18 ans), ce qui est courant dans les zones rurales et conservatrices (15 % des femmes turques sont mariées mineures). Peu après le vote de cette loi, la Diyanet a indiqué sur son site, et s'est défendue qu'elle se contentait d'évoquer la loi islamique et non positive, que l'âge minimum de mariage était de 12 ans pour un garçon et de neuf ans pour une fille.

2.2 L'éducation religieuse, cheval de bataille de l'islamisme turc

La religion dans les écoles publiques généralistes

- **L'enseignement religieux sunnite obligatoire**
  L'éducation religieuse est obligatoire dans les écoles turques. Mustafa Kemal avait supprimé en 1924 les écoles religieuses sans les remplacer, mais dès la fin des années 1940, le gouvernement kémaliste introduit un enseignement religieux (musulman) facultatif dans les écoles publiques. La Constitution de 1982, le contexte de synthèse turco-islamique, rend ces cours obligatoires de la quatrième année du primaire à la terminale. Seuls en sont dispensés les élèves issus des trois communautés reconnues par l'État turc, les Grecs, les Juifs et les Arméniens, ce qui signifie que les enfants des minorités musulmanes, en particulier les Alévis, doivent suivre les cours sur l'islam sunnite. En parallèle de l'enseignement obligatoire, les jeunes Turcs peuvent suivre des cours dans des écoles coraniques (Kuran Kurslari) parascolaires. Ces établissements doivent être reconnus par l'État. En 2016, la Diyanet gérait 15 800 cours coraniques dans tout le pays, qui accueillaient un million d'élèves en grande majorité des femmes[247].

- **La morale islamique par les programmes scolaires**
  Les programmes scolaires sont progressivement remodelés pour mieux correspondre à la morale conservatrice voulue par Erdogan, qui a déclaré désirer une nouvelle génération pieuse, et pour affermir le lien des futurs citoyens avec le gouvernement islamiste. À la rentrée 2018, la réforme des programmes scolaires fera une place à la notion de djihad (considéré comme l'amour de la patrie selon le ministre de l'Éducation), tandis que l'enseignement de l'évolution sera banni, car considéré comme trop complexe, des manuels de biologie. Le rôle de Mustafa Kemal dans l'histoire

[247] Statistiques officielles de l'État turc.

turque sera atténué et les cours d'histoire insisteront sur les ennemis actuels de la Turquie, le PKK, l'État islamique, ou Fethullah Gülen, accusé du putsch de juillet 2016[248]. Enfin, un plan national doit permettre l'ouverture de salles de prière dans toutes les écoles du pays.

Les écoles imam-hatip

La religion est considérée comme une carrière à part entière ; les élèves ont la possibilité de se spécialiser dès le niveau collège dans des écoles professionnelles. Celles-ci sont nommées écoles imam-hatip (imam-prédicateur), car leur fonction première, à laquelle elles ne se réduisent pas, est de former à ces deux métiers[249].

- **Des bastions conservateurs**
  Ces écoles ont vu le jour en 1924, pour prendre la suite des medrese traditionnelles qui n'étaient pas contrôlées par l'État ; elles avaient alors pour fonction d'assurer le contrôle du personnel religieux par le pouvoir. Elles sont cependant fermées peu de temps après, lors du tournant rigoriste de la *laiklik* kémaliste. Le rôle des écoles imam-hatip accompagne l'évolution du rôle de la Diyanet dans la société. Lorsqu'il arrive au pouvoir en 1950, le Parti démocrate décide de rouvrir les écoles imam-hatip pour faire face à la pénurie d'imams, qui de son point de vue nuit à la société turque et ouvre la voie au communisme. Ces écoles publiques deviennent un bastion conservateur, refuge pour toutes les familles, notamment issues des élites, qui ne se reconnaissent pas dans l'idéologie kémaliste. Elles sont séduites par l'enseignement, qui y dure sept ans, et qui n'est pas strictement religieux ; les cours sont organisés en part égale entre cours de religion et disciplines profanes, bien que teintées de religion. Ce qui explique que tous les élèves ayant suivi les cours des écoles imam-hatip dans la seconde moitié du XXe siècle ne sont pas tous devenus imams ou prédicateurs, souvent par refus de devenir fonctionnaires de la république laïque, mais ont pu s'engager dans d'autres carrières, intellectuelles, scientifiques, économiques, voire politiques, ce qui a contribué à l'émergence d'une élite conservatrice. Celle-ci est au fondement des transformations politiques et sociales récentes du pays. R. T. Erdogan et de nombreux cadres de l'AKP ont ainsi fréquenté ces écoles.

- **Un cursus favorisé par l'AKP au pouvoir**
  Les écoles imam-hatip ont cristallisé les tensions entre les militaires kémalistes et le camp conservateur, en particulier dans les années 1990, et surtout après 1997 et l'éviction de N. Erbakan. Perçus avec raison comme des bastions conservateurs, les écoles perdent alors de nombreux élèves en raison de deux mesures qui limitent les débouchés des élèves qui en sortent, l'allongement de la durée obligatoire de scolarité, ainsi qu'une réforme de l'accès aux universités. De 11 % des écoliers du même âge (1,7 million) en 1995, elles passent à 2,7 % (65 000 sur 2,4 millions) en 2002, lorsque l'AKP arrive au pouvoir. La courbe s'inverse rapidement, et passe en 2014 à 9,5 % des élèves[250]. Le rattrapage du niveau de 1995 est presque achevé, mais il faut prendre en compte l'augmentation des effectifs généraux, trois fois plus importants que 20 ans plus tôt. Les réformes scolaires menées par l'AKP en sont la cause principale. Le passage en 2012 au système 4 + 4 + 4 (primaire, collège, lycée) permet de réintégrer ces écoles professionnelles

[248] GUILLOT Camille, « En Turquie, la nouvelle rentrée scolaire sous le signe de la controverse », Middle East Eye, 6 octobre 2017.
[249] CAKMAN Diren, « pro-islamic Public education in Turkey : the Imam-hatip schools », Middle Eastern Studies, volume 45 n° 5, 2009.
[250] CHRISTIE-MILLER Alexander, « Erdogan launches Sunni islamist revival in Turkish schools », *Newsweek,* 16 décembre 2014.

au système éducatif et facilite l'accès des élèves à l'enseignement supérieur. Une autre raison de ce succès croissant est la possibilité pour les étudiantes, qui ne peuvent devenir imams mais peuvent poursuivre leurs études dans les facultés de théologie, d'y être élèves ; un argument majeur pour les familles conservatrices est qu'elles peuvent y porter le voile, au contraire des autres établissements publics. Depuis 2008, les filles sont plus nombreuses que les garçons dans les écoles imam-hatip.

Le Diyanet en a le contrôle. Les écoles fonctionnent grâce à des souscriptions populaires, sous la tutelle des habitants du quartier et du Diyanet, mais ce dernier fournit les enseignants. Le nombre d'écoles est en augmentation constante ; les statistiques officielles comptabilisent en 2016 2 671 écoles de niveau collège, et 1 452 écoles de niveau lycée, pour respectivement 652 000 et 645 000 élèves, et en tout 75 000 enseignants. Des écoles non-religieuses sont parfois transformées, du jour au lendemain sur décision des autorités locales (acquises à l'AKP), en écoles imam-hatip dans lesquelles l'enseignement religieux représente souvent la moitié du programme[251].

Les facultés de théologie

Les facultés de théologie connaissent de même un succès croissant ; passage essentiel, après les écoles imam-hatip, elles permettent de devenir fonctionnaire religieux ; pour les milieux conservateurs, travailler pour la république n'est plus un problème, puisque la laïcité n'a plus de sens. La faculté théologique d'Istanbul est fermée en 1930 par Mustafa Kemal, en même temps que les premières écoles imam-hatip. Une nouvelle faculté ouvre à Ankara en 1949, ainsi qu'un Institut supérieur de l'Islam en 1959 à Istanbul, qui avait pour but d'accueillir les diplômés des écoles imam-hatip. Sept autres instituts sont par la suite créés, rattachés aux universités en 1982. En 2012, le pays compte 21 facultés de théologie. Elles sont pour la plupart divisées en trois sections : « sciences fondamentales islamiques » (interprétation religieuse, hadiths, verbe, droit canonique, mysticisme, langue et littérature arabes), « sciences religieuses et philosophie » (philosophies musulmane et religieuse, histoire de la philosophie, logique, instruction religieuse, psychologie religieuse, sociologie religieuse, histoire des religions), « histoire et arts de l'islam ». La religion gagne cependant toutes les universités du pays et un programme lancé en 2014 prévoit de construire des mosquées dans 80 universités.

2.3 L'islam non officiel

Il n'existe pas de grande figure religieuse en Turquie (comme on peut en trouver en Arabie saoudite), à l'exception de Fethullah Gülen (en exil depuis 1999). Cela s'explique par le contrôle étroit de la religion par le pouvoir. La Diyanet recadre régulièrement certains de ses fonctionnaires pour des propos qui s'éloignent de la ligne officielle, notamment des jugements religieux sur les femmes (interdiction de leur serrer la main, par exemple). Les quelques religieux qui s'opposent à Erdogan, comme Alparslan Kuytul ou Ihsan Eliaçik, subissent les mêmes pressions que les opposants laïcs (arrestations et censure). Il existe cependant bien un islam non officiel, qu'il soit proche du pouvoir (les confréries) ou non.

[251] ACKERMAN Xanthe, CALISIR Ekin, « Erdogan's assault on education », *Foreign Affairs,* 23 décembre 2015.

Le Hizmet de Fethullah Gülen

- **La société parcourue par les confréries**
  Les confréries soufies constituent un élément essentiel de l'identité religieuse turque. Forces conservatrices, elles ont été interdites sous Mustafa Kemal avant de revenir de plus belle à partir des années 1950. Les confréries *(cemaat)* sont des ordres soufis qui remontent au Moyen Âge. Elles proposent à leurs membres d'accéder par différentes étapes spirituelles à la vérité divine, dans un rapport individuel de l'homme à Dieu[252]. Elles se caractérisent par des rites mystiques, différents d'une confrérie à l'autre, la musique, la danse (pour les mevlevis, ou « derviches tourneurs ») ou le *zikr* (récitation, notamment des 99 noms d'Allah). Les membres sont réunis dans des *tarikat* (voies), sous la direction de guides spirituels. Les plus importantes *tarikat* sont en Turquie les mevlevis, les baktachis et les nakchibendi, dont dépendent dans une certaine mesure les süleymancis et les disciples de Saïd Nursi (dont Gülen). Au-delà de leur importance religieuse, elles jouent un rôle social de premier plan, puisqu'elles structurent socialement (solidarité) et politiquement (réseaux d'influence) la société turque, particulièrement dans les zones rurales.

- **Gülen : modernité et renouveau islamique**
  Le *Hizmet* (Service) de Fethullah Gülen n'est pas à proprement parler une confrérie, mais s'y apparente[253]. Il trouve son origine dans les enseignements du soufi d'origine kurde Saïd Nursi. Ce dernier, mort en 1960, a théorisé un renouveau islamique appuyé sur la modernité (technologique) occidentale, à l'instar des intellectuels égyptiens du XIXe siècle qui rêvaient de faire de la religion la matrice d'une nouvelle modernité sociale ; il refusait aussi bien l'ascétisme que, dans le cadre kémaliste, l'association des confréries avec le pouvoir. De nombreuses confréries se réclament actuellement de sa pensée, en premier lieu le *Hizmet*. Fethullah Gülen a développé depuis les années 1970 une doctrine mystique apparentée à la confrérie nakchibendi. Sa pensée associe nationalisme turc et identité islamique, qui doit permettre de lutter contre les idéologies occidentales, le matérialisme et l'athéisme. Pour lui, comme pour les Frères musulmans dont il s'inspire, la démocratie n'est qu'un moyen, la fin étant l'établissement d'un État islamique fondé sur la charia. Gülen a légitimé le djihad dans tous les sens du terme : « Le djihad est une porte de vie, celui qui rentre par cette porte accédera immédiatement à l'un des deux bienfaits. Oui, ou vous deviendrez des martyrs et accéderez à la vie éternelle ou bien vous serez victorieux et accéderez aux mérites de ce monde et de l'au-delà. Le sens du mot djihad varie selon les besoins de l'époque et les circonstances. Parfois, il faut l'accomplir en sacrifiant tout ce qu'on possède, parfois, il faut mourir et tuer pour l'effectuer. Le djihad est l'idéal suprême que peut atteindre un croyant. »[254] Depuis 1999, dans un contexte de répression militaire contre les islamistes, et accusé d'attaquer la laïcité, Gülen vit en exil aux États-Unis.

[252] JOSSERAN Tancrède, « Derrière RTE : les confréries ? », *revue Moyen-Orient,* n° 37, janvier-mars 2018.
[253] BALCI Bayram, « Entre mysticisme et politique, que veut le mouvement de Fethullah Gülen en Turquie ? », *Les Cahiers de l'Orient,* vol.127, n° 3, 2017, p. 41-51.
[254] PEKOZ Alex Mustafa, Le développement de l'islam politique en Turquie, les raisons économiques, politiques et sociales, Paris, L'Harmattan, 2010.

Fethullah Gülen
né vers 1941

- Après une carrière de prédicateur, Gülen fédère autour de la lui dans les années 1980 un large mouvement idéologique, parfois nommé Hizmet (Service). Conservateur modéré, inspiré par Saïd Nursi, prône une morale islamique et un dialogue interreligieux, mais s'oppose à la *laiklik* turc. Les réseaux dits gülenistes qui se développent aussi bien en Turquie que dans le reste du monde (Asie centrale, Afrique, Europe et Amérique du Nord) sous forme d'écoles ou d'entreprises sont difficiles à cerner. Ses partisans sont nombreux dans l'éducation, parmi les intellectuels (dont les journalistes) et dans la fonction publique et l'armée.
- En 1999, Gülen s'exile aux États-Unis (où il vit toujours dans une maison de retraite) pour des raisons floues. Il se serait peut-être senti menacé par les militaires kémalistes après des propos sur un éventuel État islamique en Turquie. S'il n'a jamais formé de parti politique, Gülen est de 2003 à 2013 l'allié d'Erdogan. Erdogan s'inquiète rapidement de l'influence de Gülen, principal rival islamiste dans la société turque. En 2007, l'opportunité s'offre à lui de revenir en Turquie lorsqu'il est déclaré innoncent des faits qui lui sont reprochés par la justice turque. Toutefois, il décide de rester en exil outre-Atlantique.
- La rupture est progressive mais se matérialise en 2013 avec les accusations de juges gülenistes contre le gouvernement d'Erdogan. Gülen et les gülenistes sont accusés par le pouvoir d'avoir organisé le coup d'État manqué de juillet 2016, ce que le principal intéressé dément. Depuis cette date, le *Hizmet* est considéré en Turquie comme une organisation terroriste, et ses partisans font face à la répression, en Turquie, mais également dans le reste du monde ; le *Hizmet* est par conséquent en net recul.

- **La nébuleuse güleniste**
  Le *Hizmet*, mouvement religieux, social, puis politique, a également contribué, depuis sa création en 1971, à la réislamisation de la société. Il est difficile d'estimer, d'autant plus depuis les répressions qui ont suivi le putsch manqué de 2016, le nombre de partisans de Gülen dans la société turque ; le Hizmet est une nébuleuse dont il est difficile de tracer les contours. Selon un mode d'action similaire à l'AKP, dont il a été l'allié jusqu'en 2013, les gülenistes ont pratiqué l'entrisme dans les rouages de l'État turc. Il a déployé avec succès son réseau auprès de nombreux militaires, de juges, de journalistes (il dispose de groupes de médias, comme le journal *Zaman*, fermé en 2016), d'intellectuels (un *think tank*, ou la fondation des journalistes et écrivains de Turquie) et de chefs d'entreprise (réunis dans la TUKSON) ; sa présence est également forte dans le monde arabe, dans les pays d'Asie centrale où ses partisans font la promotion du panturquisme, et auprès de la diaspora en Europe et aux États-Unis.
- **L'investissement dans l'éducation**
  Les Gülenistes, qui n'obéissent pas verticalement à Gülen, accordent une grande importance à l'éducation pour enclencher un changement graduel de la société et permettre à terme sa réislamisation. D'où un réseau d'écoles privées et d'écoles coraniques, mais aussi des enseignants

dans les écoles publiques qui ont été frappés de plein fouet par les purges menées par le parti au pouvoir : dès les deux premiers mois qui suivent le putsch, 27 000 salariés du ministère de l'Education ont été mis à pied, dont 21 000 liés au gülenisme. Depuis 2013, et encore plus depuis 2016, le gülenisme ne fait plus partie de l'islam officiel, si l'on définit l'islam officiel comme celui qui soutient l'AKP et qui, en retour, a le soutien de celui-ci.

Un salafisme encore discret

L'islam turc est étroitement lié à l'identité nationale : endogène et hermétique, il laisse peu de place dans les discours (aussi bien kémalistes que ceux d'Erdogan) aux autres groupes religieux, non musulmans, non sunnites ou non turcs. Comme le remarque Andrew Hammond, un phénomène salafiste originaire d'Arabie saoudite, encore discret, a fait son apparition dans les grandes villes de Turquie. L'islam turc, d'inspiration hanafite, a par le passé rejeté et combattu au XIXe siècle le wahhabisme, apparu dans le Najd, un espace que l'Empire ottoman ne contrôlait pas. Le kémalisme, aussi bien que les grands penseurs religieux comme Nursi, s'y opposait. La synthèse turco-islamique des années 1980 constitue encore une fois un tournant : les liens économiques et intellectuels tissés avec l'Arabie saoudite ont permis l'introduction du salafisme.

Au départ marginal, le salafisme occupe selon Andrew Hammond une place de plus en plus importante dans le débat public en Turquie[255]. L'AKP, qui restreignait les canaux de diffusion salafiste à son arrivée au pouvoir, relâche la contrainte après 2007 et les prêcheurs salafistes se font plus présents avec la guerre en Syrie, en raison notamment du soutien du pouvoir à l'opposition islamique en Syrie. Les prêcheurs salafistes les plus importants sont le plus souvent turcs et ont étudié à l'Université islamique de Médine (qui aurait formé 460 étudiants d'origine turque depuis sa fondation en 1961). Le plus en vue est Abdullah Yolcu, Irakien turkmène, qui rejette l'islam turc et appelle à l'application de la charia ; sa librairie à Istanbul vend des ouvrages, traduits, d'Ibn Bâz, d'al-Albani, d'al-Fawzan ou d'Ibn al-Uthaymin et publie les *fatwas* du Comité des grands oulémas.

3. Une diplomatie islamiste ?

La diplomatie turque est fréquemment qualifiée de néo-ottomane, ce qui traduirait à la fois une volonté d'expansion dans le monde turc (Asie centrale), arabe et dans les Balkans, avec une importante composante religieuse, voire califale, dans le discours sur l'émergence géopolitique du pays[256]. Cette composante religieuse existe : la Turquie de l'AKP, aidée du Qatar, a soutenu depuis 2011 de jeunes régimes, en Égypte ou en Tunisie, qui lui étaient apparentés idéologiquement et a déployé dans le monde arabe un discours religieux, parfois qualifié de panislamique, qui s'appuie en particulier sur la cause palestinienne. Mais le néo-ottomanisme est parfois plus un discours, destiné aux Turcs qu'une réalité diplomatique[257].

[255] HAMMOND Andrew, « Salafism infiltrates Turkish religious discourse », Middle East Institute, 2015 ; HAMMOND Andrew, « Salafi thought in Turkish public discourses since 1980 », in *Middle East Studies,* n° 49, 2017, p. 417-435.
[256] SCHMID Dorothée, « Turquie : du kémalisme au néo-ottomanisme », *Questions internationales,* n° 87, février 2017.
[257] JABBOUR Jana, *La Turquie, l'invention d'une diplomatie émergente,* Paris CNRS éditions, 2017.

3.1. Une diplomatie néo-ottomane

La Turquie, traditionnellement tournée vers l'Occident, se tourne progressivement vers le Moyen-Orient tandis qu'un discours néo-ottoman émerge. Pour Jana Jabbour, l'objectif d'Erdogan n'est pas de rétablir un sultanat ou un califat, mais d'étendre, plus pragmatiquement, l'influence turque au Moyen-Orient.

La réorientation de la diplomatie turque

- **La remise en cause de l'orientation européenne**
  La Turquie s'est longtemps retirée du jeu géopolitique au Moyen-Orient. Mustafa Kemal souhaitait une Turquie tournée vers l'Europe, orientation contestée à mesure que les forces islamistes se rapprochaient du pouvoir. Si, dans les premières années de son arrivée au pouvoir, l'AKP se défendait de poursuivre un projet néo-ottoman, un tournant impérial a eu lieu en 2009, lorsque Ahmet Davutoglu, conseiller politique d'Erdogan depuis 2003 et professeur de géopolitique, est devenu ministre des Affaires étrangères[258]. Il est l'instigateur d'un rapprochement avec les pays arabes, avec l'objectif de créer, notamment *via* le *soft power*, un *leadership* sunnite et turc sur la région. Pour Jana Jabbour, 2009 correspond plus profondément à une réorientation de toute la société turque vers le monde arabe.

- **L'adhésion à l'Union européenne, une carte diplomatique parmi d'autres**
  L'intégration à l'Union européenne n'est selon Dorothée Schmid qu'une carte diplomatique parmi d'autres. Ce projet d'intégration est toujours annoncé par l'AKP comme une priorité, même si Erdogan, comme lors de la campagne pour le référendum de 2017, n'hésite pas à s'opposer aux puissances européennes lorsque cela le sert sur la scène politique intérieure ; à l'inverse, le rapprochement avec la France et l'Allemagne début 2018 permet de rééquilibrer le jeu diplomatique turc après les échecs rencontrés dans le monde arabe, notamment en Syrie. Selon Jana Jabbour, dans la pensée politique turque, héritée pour partie de Mustafa Kemal, se rapprocher de l'Europe est un signe de développement et de modernité du pays et permet d'obtenir un statut de puissance internationale qui s'ajouterait à l'appartenance à l'OTAN (depuis 1951). Le discours d'Erdogan est bâti sur une volatilité identitaire : il modifie son discours selon le destinataire, présentant une Turquie moderne lorsqu'il s'adresse aux Occidentaux, musulmane et traditionnelle (qu'il incarne) lorsqu'il s'adresse à son électorat anatolien ou aux pays du Moyen-Orient.

Du *soft power* au *hard power* au Moyen-Orient

- **Le désir de devenir une puissance géopolitique**
  Pour Davutoglu, qui a exposé ses théories dans une série d'ouvrages dont le plus connu est *La Profondeur stratégique : la position internationale de la Turquie* (2001), le pays doit cesser d'être un État périphérique pour devenir un État central. Pour cela, elle doit se détourner de l'atlantisme et de l'occidentalisme (qui placent la Turquie en situation de périphérie). Reprenant Huntington, celui qui après avoir été ministre des Affaires étrangères est devenu Premier ministre (2014-2016), considère que la Turquie est un « pays déchiré » *(torn country),* qui souhaite rejoindre

[258] SCHMID Dorothée. « L'AKP et les défis de la puissance », *Les Cahiers de l'Orient,* vol. 127, n° 3, 2017, p. 65-76.

une civilisation (occidentale) à laquelle elle n'appartient pas[259]. Le volontarisme géopolitique doit passer par le déploiement d'une « profondeur stratégique », c'est-à-dire une capacité à rayonner hors des frontières : assumer son identité turque et islamique, nourrir le *soft power* et protéger les minorités musulmanes. La Turquie peut et doit s'appuyer sur l'identité islamique pour se déployer au Moyen-Orient. Cette sphère d'influence régionale doit servir de tremplin pour devenir une puissance centrale. Il s'agit donc d'affirmer l'existence d'une civilisation turque, dont l'apogée a été l'Empire ottoman, elle-même liée à la civilisation islamique.

- **Un *soft power* indépendant du pouvoir**
  Le *soft power* turc est très présent au Moyen-Orient et ne s'appuie pas toujours sur la religion. Le dynamisme économique du pays, la crise en Europe depuis 2008, l'action de l'organisation patronale MÜSIAD ont favorisé un rapprochement économique avec les pays arabes. Depuis 2005, un forum économique turco-arabe est organisé chaque année à Istanbul. Ce *soft power* turc, qui n'est pas contrôlé par l'État, s'appuie également sur l'important succès des feuilletons télévisés turcs dans le monde arabe, comme Le Siècle magnifique *(Muhtesem Yüzyil)* qui met en valeur le XVIe siècle ottoman. Les feuilletons qui se déroulent à l'époque contemporaine diffusent une image à la fois moderne et traditionnelle de la Turquie (respect des traditions, notamment de la religion, des prières, du jeûn…)[260]. La compagnie aérienne nationale, Turkish Airlines, participe aussi de ce *soft power* en tissant une toile très fine avec les pays voisins de la Turquie et au-delà, dans le monde arabe et en Afrique.

La guerre en Syrie et l'ambiguïté turque face au djihadisme

La conception diplomatique de Davutoglu explique que la Turquie soit passée d'une politique de « zéro problème avec ses voisins » à un double engagement au Moyen-Orient, militaire (en Syrie, alors que la Turquie a soutenu al-Assad jusqu'en 2011) et politique pour tenter d'influer sur l'évolution de pays comme l'Égypte ou la Tunisie[261].

- **La Turquie soutient certains groupes djihadistes en Syrie.**
  Selon Metin Gurcan, la Turquie a adopté trois attitudes face aux groupes djihadistes. Elle a exprimé une volonté claire d'éliminer l'État islamique, susceptible de commettre des attentats sur le sol turc[262]. La Turquie est durement touchée par le terrorisme (102 morts dans un attentat à Istanbul en octobre 2015, 47 morts dans l'attentat de l'aéroport Atatürk en juin 2016, ou encore 39 morts à Istanbul en janvier 2017, trois attentats attribués à l'État islamique). Sa position est en revanche plus ambiguë en ce qui concerne al-Qaida et le Front Fatah al-Sham (anciennement Front al-Nosra), tantôt utilisés pour combattre al-Assad, tantôt combattus. Enfin, la Turquie apporte son soutien aux groupes les plus modérés, associés à l'Armée syrienne libre, comme la Sultan Murad Brigade ou la division al-Hamza.

[259] JABBOUR Jana, *op. cit.*
[260] *Ibid.*
[261] JABBOUR Jana, LE MOULEC Jean-Baptiste, « Dix ans de politique étrangère turque au Moyen-Orient : de l'idéalisme doctrinaire au pragmatisme contraint. Théorie et pratique des relations internationales au Moyen-Orient », Cahiers du CCMO, Paris, Editions du Cygne, Paris, 2013, p. 85-112.
[262] GURCAN Metin, « Turkey steps up action against Salafi networks », *al Monitor,* 9 février 2017.

- **La lutte contre le recrutement djihadiste en Turquie.**
  La Turquie est touchée tant par le terrorisme que par le départ de combattants djihadistes turcs en Syrie et en Irak. Les djihadistes turcs sont recrutés tant par l'État islamique que le Front al-Nosra, ce dernier groupe disposant de bases arrières en Turquie pour former ses combattants. Monica Marks relève une propagande djihadiste destinée aux populations turques[263]. L'État islamique, sur internet et grâce à son magazine en turc Konstantiniyye, met en avant sa volonté de construire un califat et réveille le souvenir d'Istanbul ottomane ; le groupe djihadiste s'en prend au gouvernement AKP, trop proche des Occidentaux, et toujours laïc. En réponse, les autorités turques procèdent à de nombreuses arrestations (trois mille suspects en 2016) et ont mis en place une contre-propagande, sur internet, et grâce à la Diyanet : en 2015, le sermon du vendredi « Islam, la religion ciblée par le terrorisme global », a été lu dans les mosquées de Turquie, et dans les mosquées turques à l'étranger.

3.2. Une diplomatie panislamique

L'idée d'une diplomatie panislamique est liée au fait que l'AKP est issu de l'islam politique et aux caractéristiques néo-ottomanes de son action au Moyen-Orient. Elle impliquerait une volonté d'union et de mobilisation des musulmans du monde entier, au service de la puissance turque. La composante religieuse de la diplomatie turque prend deux formes, le soutien aux partis Frères, seulement après les Printemps arabes, et le soutien aux minorités musulmanes, dont les Palestiniens.

Le soutien actif à l'islam politique

La montée en puissance de la Turquie sur la scène internationale et le tournant islamiste de l'AKP coïncident avec l'affermissement des Frères musulmans dans plusieurs pays du monde arabe, notamment en Égypte et en Tunisie en 2011. Cela semblait être dans un premier temps la confirmation que le modèle de démocratie musulmane prôné par l'AKP portait ses fruits. Cependant, force est de constater que les partis islamistes, dans les autres pays, ne peuvent tenir le pouvoir, soit chassés par les urnes, soit par les armes.

- **L'AKP, un modèle pour Ennahda ?**
  Jusqu'en 2011, et l'arrivée au pouvoir d'Ennahda en Tunisie, l'AKP était le seul parti islamiste au pouvoir au Moyen-Orient et en Afrique du Nord. Au cours de la campagne législative de 2011, les *leaders* d'Ennahda ne prenaient pas, selon M. Marks, les Frères musulmans égyptiens comme modèle, mais se référaient pour beaucoup à l'AKP, considéré comme l'association idéale de foi et de démocratie[264]. Les deux partis ont de fait un parcours similaire : dans les deux cas, la démocratisation du discours, au départ islamiste, a été pour eux un moyen de survivre, et finalement de prendre le pouvoir. A l'inverse, les dirigeants de l'AKP décrivent Ennahda comme un « parti de Frères ». L'AKP a donc influencé et influence Ennahda, même si les membres de ce dernier parti aiment bien revendiquer l'inverse. Ils avancent le fait que des écrits de Rachid Ghannouchi auraient été depuis longtemps traduits en turc et auraient influencé l'AKP à ses débuts, ce que ce parti dément. M. Marks rapporte les propos d'un dirigeant de l'AKP qui a rencontré les délégations des partis

[263] MARKS Monica, « ISIS and Nusra in Turkey, Jihadist recruitment and Ankara's response », Institute for strategic dialogue, 2016.
[264] MARKS Monica, « Tunisia's Islamists and the « Turkish Model » », *Journal of Democracy,* vol. 28, 2017, p. 102-115.

islamistes marocain (PJD) et tunisien (Ennahda) : « Nous avons des programmes d'entraînement, et ils nous prennent toujours comme modèle. Ils nous demandent comme comment nous avons réussi à briser ces réticences anti-islamistes. Je réponds toujours que nous avions une figure, un général quatre étoiles, et que nous l'aimions. Ils [Ennahda] ont besoin de quelqu'un qui puisse les mener sur ce même chemin et les sortir de ces difficultés ». La similitude s'arrête cependant là : il n'y a pas eu, côté tunisien, de réislamisation après la prise du pouvoir. Ennahda remporte les élections au moment où le modèle de démocratie islamique prôné par l'AKP s'affaiblit et prend un tournant autoritaire. Après les élections, le parti tunisien a formé une coalition de gouvernement avec deux partis laïcs, et le parti a perdu le pouvoir après les législatives de 2014.

- **L'appui électoral aux Frères musulmans égyptiens**
  La chute de Mubarak en 2011 a permis la création d'un axe géopolitique, éphémère, entre l'AKP et les Frères musulmans égyptiens, fondé sur une doctrine proche. Les liens idéologiques entre les Frères musulmans et les islamistes turcs sont étroits. La pensée des Frères égyptiens a, dans les années 1970, contribué à l'élaboration de l'idéologie des seconds (grâce aux écrits d'Hassan el-Banna et de Sayyid Qutb), même si les liens formels n'apparaissent pas avant les années 1990 et l'arrivée au pouvoir d'Erbakan. En 1996, la réunion de l'Association des communautés islamiques se déroule à Istanbul ; les Frères musulmans syriens et le Hamas palestinien y prennent part.

  Le soutien de la Turquie aux Frères musulmans égyptiens en 2011 n'est cependant pas immédiat, mais relève selon Jana Jabbour d'un choix avant tout pragmatique. Lorsqu'il se rend en Égypte en 2011, Erdogan prend contact avec plusieurs représentants politiques et comprend que les Frères musulmans sont en position de force politique ; il décide alors de les soutenir pour les aider à prendre le pouvoir par les urnes. Dans un discours tenu au Caire en 2011, Erdogan conseille aux Frères musulmans l'adoption de la laïcité, sur le modèle turc, comme solution de gouvernement : « dans un régime laïc, les gens sont libres d'adhérer à une religion ou de ne pas le faire. N'ayez pas peur de la laïcité qui n'est pas l'ennemie de la religion. J'espère que le nouveau régime en Égypte sera laïc »[265].

  L'AKP, installé depuis dix ans au pouvoir, a fourni une aide technique aux Frères musulmans égyptiens pour remporter les élections. Les principaux cadres ont été invités à se former en Turquie, avec le financement de la MÜSIAD. « Notre machine électorale était basée à Istanbul, non au Caire », déclare en 2012 un Frère égyptien. Le nom du parti des Frères égyptiens après la révolution, Parti de la Liberté et de la Justice, fait écho à l'AKP. C'est bien au parti turc que les Frères égyptiens doivent la transformation de la confrérie en parti politique, et la réussite de leur campagne électorale qui a su mobiliser les femmes et la jeunesse.

- **Le soutien à l'islam politique se solde par un échec**
  La force diplomatique turque et le modèle politique de l'AKP sont néanmoins fragiles, notamment depuis l'engagement du pays dans le *hard power*, et l'enlisement de la guerre en Syrie. La Turquie entretenait jusqu'en 2011 des liens à la fois avec Assad et les Frères syriens, qui faisaient partie de l'opposition. En 2010, le congrès des Frères syriens s'était tenu à Istanbul. Davutoglu est nommé Premier ministre en 2014, mais son renvoi deux ans plus tard marque l'affaiblissement de ses positions, et doit permettre selon J. Jabbour le rapprochement de la Turquie avec al-Assad.

[265] JABBOUR Jana, *op. cit.*

L'exportation du modèle politique est également un échec, en partie parce que les islamistes vainqueurs en Égypte et en Tunisie refusent de s'y conformer ; le sécularisme turc pose notamment un problème aux Egyptiens. De plus, les partis Frères ont rapidement perdu le pouvoir, avec la chute des Frères musulmans en Égypte en 2013, et la fragilité politique du parti Ennahda, qui perd le pouvoir en 2014. S'ajoute en 2017 l'isolement diplomatique du Qatar, pays idéologiquement proche de la Turquie, qui a lui aussi soutenu les Frères musulmans[266].

- **La Turquie, nouvelle centralité fériste**
  Après 2013, la Turquie, seul pays où l'islam politique parvient à se maintenir au pouvoir, reste le principal représentant de l'idéologie fériste. Le pays est devenu un refuge pour les Frères musulmans égyptiens qui y ont immigré en masse, entre 1 500 cents (selon Monica Marks) et six mille (selon Marie Vannetzel). Regroupés pour beaucoup dans le centre historique d'Istanbul ou dans l'une des banlieues de la ville (Yenibosna), ils ont obtenu la permission d'ouvrir des commerces et de créer des chaînes de télévision en arabe, qui diffusent en Égypte. Le symbole de la Rabia (une main noire avec quatre doigts tendus, sur fond jaune), associé au massacre de la place Rabaa contre les Frères musulmans égyptiens a été popularisé dès août 2013 par Erdogan, qui en a donné une interprétation nationaliste turque (les quatre doigts levés représenteraient les quatre piliers de l'État turc, une seule nation, un seul drapeau, un seul État et une seule patrie). Adoptée par les partisans de l'AKP, la main noire est devenue un symbole fédérateur de l'islam politique au Moyen-Orient[267].

La Turquie ne constitue cependant plus un refuge pour les Frères musulmans. L'AKP s'est résigné au maintien d'al-Sissi au pouvoir, et a compris que ses liens avec les opposants égyptiens nuisaient aux relations diplomatiques entre les deux pays. En novembre 2017, 29 personnes (dont les nationalités n'ont pas été révélées) ont été arrêtées en Égypte, accusées d'espionnage pour le compte de la Turquie[268]. Selon l'agence de presse étatique égyptienne, elles auraient mené des écoutes dans le cadre d'un plan général pour permettre le retour des Frères musulmans au pouvoir. La Turquie a depuis 2015 cessé de soutenir les Frères musulmans, dont les commerces et les médias ont été fermés ; certains ont été poussés à quitter le pays, notamment en direction du Qatar.

La cause palestinienne

Lorsqu'il le faut, la Turquie d'Erdogan utilise la carte religieuse pour permettre des rapprochements diplomatiques avec les pays du Moyen-Orient (Maghreb notamment), ainsi qu'en Afrique subsaharienne. Mais c'est surtout la cause palestinienne qui permet à la Turquie d'apparaître comme le pays défenseur des musulmans dans le monde.

- **Le soutien au Hamas et à la bande de Gaza**
  Dans son livre *La Profondeur stratégique,* Davutoglu fait l'éloge du Hamas, puis soutient le rapprochement de la Turquie avec le mouvement après sa victoire aux élections de 2006 contre le

[266] PARENT Salomé, « Crise dans le Golfe : pourquoi la Turquie soutient-elle le Qatar ? », *La Croix,* 7 juillet 2017.
[267] VANNETZEL Marie, « sous le signe de Rabia : circulations et segmentations des mobilisations (transnationales en Turquie, *Critique internationale*, n° 78, janvier-mars 2018.
[268] « Egypt detains 29 people on suspicion of espionage for Turkey », *Reuters,* 22 novembre 2017.

Fatah nationaliste. Ce soutien au Hamas permet à la Turquie, jusqu'ici relativement proche d'Israël, d'améliorer son image auprès des populations arabes et musulmanes. Elle se renforce avec le soutien indirect de l'État turc à la flottille de Gaza le 31 mai 2010, lorsqu'un navire turc, armé par l'ONG turque IHH est intercepté par l'armée israélienne. L'IHH, fondée en 1995 par la branche allemande de Millî Görüş, se focalise sur des causes humanitaires impliquant des musulmans, comme la Bosnie et Gaza (où 25 millions de dollars ont été investis entre 2005 et 2009). Selon un rapport israélien, elle entretiendrait de forts liens avec les dirigeants de l'AKP et ses financements viendraient avant tout de la MÜSIAD[269] ; l'organisation et son président B. Yildirim sont également suspectés d'être liés à des organisations terroristes, dont al-Qaïda.

- **Jérusalem et l'Organisation de la conférence islamique**
  La politique panislamique turque a trouvé l'occasion de rebondir en décembre 2017 avec l'annonce de la volonté de Donald Trump de transférer l'ambassade américaine à Jérusalem. Erdogan a alors appelé l'Organisation de la conférence islamique à sa réunir à Istanbul, ce qui lui permet d'apparaître comme le défenseur du troisième lieu saint de l'islam. Parmi les chefs d'État, étaient présents Hassan Rohani, Abdallah II, l'émir du Qatar Cheikh Tamim ben Hamad al-Thani, Michel Aoun (président libanais) et Omar el-Béchir (président du Soudan). L'Égypte et l'Arabie saoudite, rivaux régionaux de la Turquie et par ailleurs alliés des États-Unis, ne pouvaient se faire porter pâles pour une question concernant Jérusalem, mais n'ont envoyé que des ministres. La Turquie souhaite s'imposer au Moyen-Orient, diplomatiquement comme religieusement, aux dépens de l'Arabie saoudite, dont elle conteste le monopole sur le sunnisme.

- **Une légitimité religieuse limitée au Moyen-Orient**
  La puissance du *soft* et du *hard power* religieux turcs doit toutefois être relativisé. Selon Dorothée Schmid, la Turquie ne peut complètement rivaliser avec l'Arabie saoudite, qui reste la gardienne de La Mecque et Médine. Le pays souffre d'un déficit de légitimité dans le champ religieux, notamment parce que sa population n'est pas arabe, ce qui apparaît lorsque l'on se penche sur la façon dont les pays arabes perçoivent la Turquie. À la question « en quoi la Turquie pourrait-elle être un modèle pour le monde arabe », 15 % des sondés répondent en 2010 que l'identité musulmane du pays peut faire d'elle un modèle. Mais à la question inverse, « pourquoi la Turquie ne peut-elle pas être un modèle pour le monde arabe ? », 23 % des sondés l'expliquent par le sécularisme turc et par un déficit d'identité musulmane[270].

[269] MERLEY Steven, *op. cit.*
[270] JABBOUR Jana, *op. cit.*

CHAPITRE IV

L'IRAN : UN SYSTÈME DE PRODUCTION MARGINAL ?

L'Iran est aujourd'hui présenté comme le principal concurrent de l'Arabie saoudite. Les affrontements en cours en Syrie et au Yémen mettent sur le devant de la scène la République islamique d'Iran, dont la naissance en 1979 avait été un jalon crucial dans l'histoire des islamismes, bien au-delà du seul monde chiite. L'histoire comme les moyens d'action actuels du chiisme politique à l'iranienne méritent d'être étudiés, en tant que modèle concurrent des islamismes sunnites mais également dans les liens qu'ils ont avec eux.

L'Iran[271] est un pays en très grande majorité chiite mais où coexistent également des minorités religieuses, aussi bien musulmanes ou zoroastrienne que chrétiennes et juives. Son histoire contemporaine[272] est marquée par des tensions et des problématiques communes à de nombreux pays du Moyen-Orient : comme ailleurs, les interventions des puissances extérieures au XIXe et dans la première partie du XXe siècle ont conduit à des réflexions sur la modernisation de l'Iran et sa conciliation ou non avec les traditions, notamment religieuses, du pays. Le XXe siècle est ainsi marqué par des mouvements parlementaristes, notamment contre la dynastie Qadjar entre 1905 et 1911. La répression de ce mouvement a cependant conduit au retour à une monarchie autoritaire. Dans les années 1920, avec l'avènement de la nouvelle dynastie des Pahlavi, le shah impulse des mesures modernisatrices avec un modèle de sécularisation de la société, comparable à ce qui se déroule au même moment en Turquie sous Mustapha Kemal, non sans une résistance forte d'une partie de la société soutenue par le clergé chiite. Jusqu'à la révolution de 1979, l'économie iranienne est largement sous contrôle extérieur, entraînant de nombreux tensions, débats et indignations ; la dénonciation de cette mainmise étrangère est l'un des principaux leitmotivs des critiques contre le shah jusqu'à son renversement en 1979.

1979 constitue une rupture, à la fois dans l'histoire de l'Iran et dans celle de l'islamisme. En effet, la politisation du clergé chiite (également en lien avec les mouvements communistes irakiens) conduit à une prise en main des contestations sociales de la population par les clercs. L'année suivante, la domination de l'État iranien par les religieux est un fait et est inscrit dans la Constitution. Aujourd'hui l'État est, en dernier recours, soumis dans son intégralité au Guide de la Révolution, nécessairement ayatollah, qui a droit de regard sur toutes les décisions. Coexistent des institutions civiles et révolutionnaires où les clercs dominent. Cependant, même si le contrôle du politique par la religion existe, les élections sont des moments de réels débats où différentes opinions s'affrontent et où les accusations de fraudes soulèvent des révoltes (comme le mouvement vert en 2009). De plus, contrairement à l'Arabie saoudite, il n'y a pas de domination familiale sur le pays : les candidats sont toujours retenus individuellement et pour leurs qualités personnelles. Là où l'Arabie saoudite est une monarchie où le pouvoir religieux est fréquemment, mais non systématiquement, associé au pouvoir politique, l'Iran est une « mollarchie[273] » parlementaire.

---

[271] Le terme d'« Iran » ne remplace en dehors du pays le terme de « Perse » qu'en 1935 mais les Iraniens se désignant toujours sous le terme d' « Iraniens » aux périodes étudiées, nous n'emploierons ici que ce terme.

[272] Nous nous appuyons ici sur l'un des ouvrages de référence sur l'histoire contemporaine de l'Iran : RICHARD Yann, *L'Iran, de 1800 à nos jours,* Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009.

[273] WEBER Olivier, « Voyage au cœur de la mollarchie », *Le Point,* 21 septembre 2001.

1. Comment les religieux ont pris le pouvoir en Iran

La mise en place de la République islamique d'Iran que nous connaissons aujourd'hui est récente : une quarantaine d'années seulement. Cette forme particulière de gouvernement n'a pas été créée *ex nihilo* : ses concepts fondateurs s'appuient sur des références religieuses mais également sur un mécontentement concernant les politiques en place au XXe siècle. En 1979, elles réussissent à s'imposer comme le seul contre-modèle. Selon un processus proche de l'histoire turque, on assiste au XXe siècle, sous l'action modernisatrice du shah, à une césure croissante entre le politique et le religieux, historiquement alliés dans le modèle impérial. Le contrecoup est la progressive politisation d'une partie des autorités religieuses, qui en viennent en 1979 à revendiquer le pouvoir.

1.1. Un contexte chiite

- **Le premier pays chiite du monde**
  L'organisation du chiisme duodécimain (11 % des musulmans du monde sont chiites duodécimains) est différente de celle du sunnisme : il y a un clergé constitué, à la hiérarchie complexe, légitimée par les études universitaires, renforcée souvent par l'appartenance à la descendance du Prophète[274]. Tous les chiites doivent choisir parmi les plus hauts dignitaires chiites (*marja-e taqlid*- « source d'imitation ») un guide spirituel dont les *fatwas* ont ensuite théoriquement valeur d'obligation. Les fidèles sont également tenus de verser le *khums*, une part fixe de leurs revenus au-delà d'un certain seuil. L'autorité et l'influence des *marjas* les plus importants sont donc considérables ; du seul point de vue économique, le *marja* le plus suivi, Ali al-Sistani, reçoit et organise la distribution de plusieurs millions de dollars. Les principaux centres de formation chiites sont aujourd'hui à Nadjaf, en Irak – lieu saint du chiisme, notamment avec la tombe de l'imam Ali – et à Qom, en Iran – autour du mausolée de Fatimah Ma'soumeh, sœur du huitième imam chiite.

- **Des liens ambigus entre clergé chiite et politique**
  Les liens entre clergé chiite et pouvoirs politiques ont été complexes à l'époque contemporaine. L'une des meilleures synthèses sur le sujet est constituée par l'*Histoire politique du clergé chiite : XVIIIe-XXIe siècle* de Pierre-Jean Luizard[275], sur lequel nous nous appuyons. Un dogme chiite conditionne les discours sur l'influence politique du clergé : celui de l'occultation du douzième imam en 940 qui ne se terminera en théorie qu'à la fin des temps. L'implication politique de ce dogme est que tout régime postérieur à la Grande Occultation ne peut plus être guidé par un dirigeant parfait mais constitue un intermède en attendant le retour du Mahdi : il ne s'agit plus d'une affaire religieuse. Il ne faut pas comprendre par là que les chiites n'ont pas été actifs en politique, ni même que les clercs chiites ne l'ont jamais été, mais que la légitimation d'un lien officiel entre le clergé et le pouvoir politique au sein de la théocratie que l'on connaît aujourd'hui est une évolution récente, principalement due à Rouhollah Khomeiny.

  Au XIXe et au début du XXe siècle, les *marja* chiites étaient extrêmement puissants, par leur autorité morale mais également, dans un contexte où l'État était faible, par le pouvoir temporel. Les moyens financiers découlant du versement du *khums* aux *marja* ont conduit au XIXe siècle le clergé à un

[274] LUIZARD, Pierre-Jean, *Histoire politique du clergé chiite, XVIIIe-XXIe siècle*, Fayard, Paris, 2014, p. 290.
[275] *Ibid.*

enrichissement, à une mainmise foncière et à une large autonomie : les plus puissants marja entretenaient ainsi de réelles milices privées.

1.2. Les sources de la progressive politisation du clergé chiite

- **La politique autoritaire du shah**

  Cependant, au XXe siècle, les shahs successifs ont tenté de faire face à ces pouvoirs concurrents ; la prise de pouvoir du général Reza Khan (Pahlavi) qui renverse la dynastie Qadjar en 1925 marque un recul clair de la puissance cléricale. Cela coïncide avec le mandat britannique en Irak, face auquel les dignitaires chiites préfèrent également se tenir en retrait. Globalement, de 1925 à 1955, on constate une faiblesse des dignitaires chiites dans le domaine politique, en Iran comme en Irak ; le quiétisme affiché est au moins autant lié aux circonstances qu'à la tradition chiite. Les politiques menées par Reza Shah ont de nombreux points communs avec les politiques turque et égyptienne au même moment. Sécularisation et modernisation semblaient aller de pair. Le premier shah Pahlavi a mené sur bien des aspects une politique encore plus autoritaire que Mustafa Kemal : le symbole en est, encore aujourd'hui, l'interdiction du voile des femmes : non seulement le voile était interdit partout dans l'espace public mais la police était chargée d'arracher les tchadors des femmes qui le portaient dans la rue, pratique ressentie comme extrêmement violente par la majorité de la population. Les résistances n'étaient pas tant religieuses que sociales comme l'exprime Yann Richard : « Dévoiler la femme était […] un viol ressenti plus profondément encore qu'une attaque idéologique contre l'islam[276]. »

- **Le *Velayat-e faqih* : le gouvernement des doctes**

  Ce moment de conflit a donné l'impression d'une guerre entre élite partisane d'une modernisation sécularisée et le peuple tenant des traditions. Le sentiment d'un shah coupé des réalités populaires s'accentua encore avec le successeur de Reza Shah, son fils Mohammed Reza (r. 1941-1979), accusé de plus de faire le jeu des Occidentaux. C'est sur ce terreau que s'appuie Rouhollah Khomeiny lorsqu'il développe dans les années 1960 sa théorie de *Velayat-e faqih* (« gouvernement des doctes »), expliquant que le pouvoir temporel, bien qu'imparfait sans la présence visible de l'imam, doit être sous l'autorité des juristes théologiens. Leur compétence leur donnerait une plus grande capacité à s'approcher de ce que le douzième imam aurait fait.

  La pensée politique du clergé chiite iranien a également pu se nourrir de liens avec d'autres penseurs islamistes du moment, notamment avec Sayyid Qutb. Ainsi, Navvab Safavi, un clerc de Najaf lié Rouhollah Khomeiny, a rencontré et été largement influencé par Qutb. Ali Khamenei a traduit en persan les écrits de ce dernier. Les écrits circulent mais il ne faut pas voir dans la révolution une manifestation d'une idéologie unique à l'œuvre dans tout le Moyen-Orient. Le contexte de renouveau religieux et de lutte contre une occidentalisation des sociétés accompagné d'une demande d'adaptation de la modernité aux contextes locaux conduit à des réflexions proches sans qu'il soit besoin d'invoquer une seule et unique idéologie qui se déploierait depuis un centre unique.

[276] RICHARD Yann, *L'Iran, de 1800 à nos jours, op. cit.*

Dans cette dynamique naissante de politisation du clergé chiite, le clergé iranien s'oppose dès les années 1960 à la « Révolution blanche » mise en place par le shah ; elle comportait notamment une réforme agraire et une évolution des droits des femmes. Rouhollah Khomeiny s'y illustre en 1963, il est emprisonné puis relâché après une mobilisation populaire. Sa popularité s'étend après un discours retentissant à Qom en 1964 où il fustige la servilité du pouvoir du shah face aux États-Unis. Il est expulsé vers la Turquie, l'Irak puis vers la France. Il développe ses théories sur le gouvernement des doctes, diffusées largement, notamment par des cassettes audio.

- **Le chiisme et les mouvements de gauche**
  Le lien entre chiisme et politique avait mûri en Irak dans les années 1950. Le clergé était peu impliqué mais les fidèles chiites étaient de plus en plus partie prenante des luttes communistes. La part des chiites était importante dans les plus basses classes de la société, et les thèmes communistes s'appuyaient sur la culture chiite, qui glorifiait notamment la révolte contre le pouvoir tyrannique. L'exemple des premiers imams, descendants du Prophète par sa fille Fatima, sont notamment convoqués : leur résistance au pouvoir des califes omeyyades, dominant politiquement, est montré en exemple non plus seulement comme combat pour la vraie foi mais comme un exemple de révolte légitime contre un pouvoir établi mais injuste. Même les symboles étaient fondus, comme le rappelle Pierre-Jean Luizard : « le drapeau rouge n'était-il pas aussi l'étendard de la révolte lancée par l'Imam Husayn face au tyran omeyyade ? »[277]. En 1956 une grande insurrection communiste a eu lieu à Nadjaf même. Le clergé n'y eut pas de part mais des membres de grandes familles religieuses étaient en revanche en position de meneurs. « Confrontés à la dégradation de leur statut religieux, ces sayyid et fils de religieux retrouvaient au sein du PCI (Parti Communiste Irakien) la fonction dirigeante traditionnelle de leur famille[278] ». Dans cette lignée et en réaction à la fois aux communistes et aux Frères musulmans sunnites, les jeunes oulémas de Nadjaf fondent en 1958 le mouvement al-Da'wa al-islamiyya (l'Appel à l'islam), avec Mohammed Baqir al-Sadr à sa tête[279], l'un des principaux inspirateurs de Rouhollah Khomeiny.

1.3. Une révolution qui devient islamique

Rétrospectivement, 1979 apparaît comme l'année du triomphe de l'islamisme : la tentation téléologique serait de voir dans la révolution iranienne un événement visant dès l'origine à promouvoir la religion comme base de la société. Or, si l'on s'intéresse en profondeur aux événements, on constate que la révolution est née de revendications sociales progressivement encadrées par les religieux qui ont réussi à en faire une « révolution islamique » avec l'instauration d'un régime mettant la religion en première ligne.

[277] PEYRARD Christine (dir.), *Politique, religion et laïcité,* Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Le temps de l'histoire », 2009.
[278] *Ibid.*
[279] LOUËR Laurence, *Sunnites et chiites, histoire politique d'une discorde,* Paris, Seuil, 2017.

Rouhollah Moussavi Khomeiny
1902-1989
Marja' (1963-1989)
Guide de la Révolution de la République islamique d'Iran (1979 – 1989)

- Né à Khomeyn (dans l'est de l'Iran actuel) dans une famille d'ayatollahs et de sayyid, c'est-à-dire de personnes disant descendre du Prophète, il reçoit une éducation religieuse et philosophique approfondie à Ispahan puis Qom. Il devient ayatollah (le plus haut rang dans le clergé chiite) en 1927.
- En 1961, il devient *marja-e taqlid* (« source d'imitation »). Il proteste contre l'occidentalisation de la société iranienne et la « Révolution blanche » entreprise par le shah. Le 3 Juin 1963, il prononce publiquement un discours retentissant contre le shah. Emprisonné, il est libéré après de vastes protestations populaires.
- En 1964, il prononce à nouveau un discours fustigeant la politique du shah. Il est expulsé d'Iran et part d'abord en Turquie puis en Irak et enfin en France. De son exil il transmet son message en particulier grâce à des cassettes audio largement diffusées.
- Le 16 Janvier 1979, le shah quitte l'Iran après une très large mobilisation populaire et cléricale. Le 1er février, R. Khomeiny revient à Téhéran. Le 1er avril 1979, il devient officiellement Guide de la révolution. Par sa fonction et par la mise au pas de toutes les contestations, il supervise totalement la politique iranienne.
- En 1989, sa fatwa contre Salman Rushdie, l'auteur des *Versets sataniques*, soulève un tollé à l'étranger.
- Malade, il fait modifier les conditions nécessaires pour devenir Guide de la Révolution : il n'est plus nécessaire d'être *marja-e taqlid*. Il meurt la même année et Ali Khamenei lui succède.

- **D'exilé à Guide suprême**
  En 1978, la contestation sociale enfle, en réaction à des mesures d'austérité et à une campagne pour discréditer Rouhollah Khomeiny menée par le shah. Elle est structurée par les religieux, qui aident à promouvoir au cours des processions religieuses du mois de *muharram* (mois de deuil dans la tradition chiite, notamment en mémoire de la mort de l'imam Hussein, petit-fils de Mahomet) des revendications sociales de plus en plus politiques. La répression durcit encore la protestation. Les autres mouvements politiques, notamment les communistes durement réprimés sous le shah, n'ont pas l'ancrage large du clergé chiite qui prend la tête du mouvement populaire contre le shah. Le 16 janvier 1979, le shah fuit le pays, le 1er février, Rouhollah Khomeiny est accueilli triomphalement à Téhéran. La constitution adoptée le 24 octobre 1979 lui accorde le poste de Guide de la Révolution. L'hégémonie absolue des religieux n'est cependant pas à ce moment-là une évidence. Le premier ministre iranien, Mehdi Bazargan, est plutôt un libéral dans la lignée de Mossadegh, Premier ministre qui avait tenté une nationalisation de l'industrie pétrolière iranienne en 1951.

Cependant, avec la crise des otages américains (novembre 1979 – janvier 1981), le coup d'État de Nojeh qui prévoyait de renverser le nouveau régime (juillet - septembre 1980) et plus encore avec la guerre Iran-Irak (septembre 1990-août 1988), Khomeiny concentre progressivement le pouvoir autour de lui et de ses conceptions politiques. Les documents récupérés dans le « nid d'espionnage américain » (l'ambassade américaine) sont utilisés comme preuves de collusion entre le « Grand Satan » et les dignitaires iraniens modérés. Le coup d'État avorté accrédite l'idée d'une contre-révolution active et justifie les purges. La guerre contre l'Irak enfin rend toute opposition suspecte de trahison. Selon Paul Balta, qui s'appuie sur les rapports d'Amnesty International, quatre mille exécutions avaient déjà eu lieu début 1982[280].

2. La République islamique : entre contrôle affiché et compromis pragmatiques

L'idée d'une République islamique peut sembler à première vue antithétique pour des personnes habituées à la laïcité française. Le contrôle par la religion est réel en Iran et tout pouvoir est en dernier ressort sous le contrôle du Guide suprême. Cependant, il existe de véritables processus démocratiques et les élections du *majlis* – le Parlement - et du président sont loin d'être de simples formalités, alors même que les candidatures doivent être approuvées par le Guide suprême. Dans les débats publics en Iran, les considérations religieuses prennent moins de place que les enjeux économiques dans ce pays jeune sur lequel pèsent des sanctions internationales. Les contestations politiques et économiques sont un défi pour les cadres religieux de l'Iran qui cherchent à conserver l'équilibre entre le maintien du contrôle social justifié par l'islam et les compromis conjoncturels pour limiter le mécontentement social.

2.1. Une théocratie institutionnalisée

- **Le pouvoir temporel sous l'égide du spirituel**

  L'Iran a mis en place un système politique très particulier ; l'article 2 de la Constitution expose que « Dieu exerce en Iran une souveraineté absolue et préside à l'élaboration des lois[281] ». Il s'agit donc indubitablement d'une théocratie. Il s'agit également d'une hiérocratie : le pouvoir temporel est toujours placé en dernier recours sous l'autorité religieuse du clergé. Tous les rouages de l'État sont sous le contrôle direct ou indirect d'un ayatollah, le Guide de la Révolution (aussi appelé « Guide suprême ») ; poste que deux personnes ont occupé, Rouhollah Khomeiny et Ali Khamenei. En revanche, si les candidats peuvent être censurés par les autorités religieuses, des débats politiques vifs ont lieu en Iran pour élire notamment le président et le *majlis* – le Parlement. Il existe un véritable débat démocratique dans un système politique par ailleurs contraint.

  Les structures de pouvoir sont dédoublées entre institutions gouvernementales et institutions révolutionnaires. Cela est valable aussi bien pour les tribunaux – les uns placés sous le contrôle du gouvernement, les autres toujours révolutionnaires – que pour l'armée : face à l'armée régulière

[280] BALTA Paul, « La révolution islamique en Iran », in: Tiers-Monde, tome 23, n° 92, 1982. *L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde,* sous la direction de Ahmed Moatassime. p. 901-910.

[281] FOURNIER Lilas-Appolina, « En Iran, c'est Dieu qui gouverne le pays », *La Croix,* 19 mai 2017.

existent les puissants gardiens de la révolution, « véritable pilier idéologique du régime[282] ». Le corps électoral composé d'environ 55 millions de personnes de plus de 18 ans élit le président pour un mandat de quatre ans. Il élit aussi pour quatre ans les députés du *majlis* (« Assemblée consultative islamique », correspondant au Parlement) et pour huit ans les membres du conseil des experts, choisis parmi le clergé. Ce dernier conseil désigne à vie le Guide suprême. Le corps para-militaire des *pasdarans* ou Gardiens de la Révolution dépend directement du Guide suprême. Ce corps a une importance d'autant plus grande que les *bonyads*, les fondations qui y sont liées, ont une valeur de plusieurs milliards de dollars.

Ali Khamenei
Né en 1939
Guide de la Révolution de la République islamique d'Iran (1989 – …)

- Né à Mashhad, il étudie la théologie à Qom de 1958 à 1964 où il suit notamment les cours de R. Khomeiny avant de revenir à Mashhad en 1964. Il est influencé par Navvab Safavi et traduit les œuvres de Sayyid Qutb en persan.
- Entre 1963 et 1974, il est arrêté six fois pour ses oppositions publiques à la politique du shah.
- En 1981, il réchappe d'un attentat où il perd néanmoins l'usage du bras droit. Le président est tué peu après, Ali Khamenei lui succède.
- En 1989, il devient Guide de la Révolution, il mène une politique conservatrice. En 1994, il est déclaré *marja-e taqlid* mais cette proclamation a néanmoins été contestée.

2.2. Le difficile contrôle social

Cette organisation conduit à un double contrôle à forte dimension religieuse de la population iranienne : les institutions gouvernementales fondent leur légitimité sur une Constitution et des lois puisant officiellement leur source dans les corpus de lois islamiques. Quant aux institutions révolutionnaires, elles dépendent directement du Guide de la Révolution. Le contrôle peut se manifester aussi bien par de petits coups de plumeau vert sur les mèches dépassant du tchador à l'entrée d'une mosquée que par la peine de mort prévue de façon automatique pour les trafiquants de drogue. L'Iran est le pays qui exécute le plus au prorata de sa population. Selon Amnesty International, au moins 507 personnes ont été exécutées en 2017, majoritairement par pendaison, même si d'autres modalités, comme la lapidation, restent appliquées[283]. L'idée de la défense de la moralité est un argument extrêmement présent pour justifier le contrôle de la population. Il n'y a pas de Code pénal à proprement parler en Iran : les lois sont votées par le *majlis* et les membres religieux du conseil des Gardiens de la Révolution (les six membres désignés par le Guide suprême) les approuvent ou censurent au nom de leur conformité ou non à l'islam.

[282] DJALILI Mohammad-Reza et KELLNER Thierry, *L'Iran en 100 questions,* Paris, Tallandier, 2016.
[283] LADIER-FOULADI Marie, « L'arme démographique de l'Iran », *Orient XXI*, 27 février 2014.

- **La révolution des nouvelles technologies**
  C'est notamment au nom de cette moralité que l'État exerce un contrôle des opinions assumé. Les candidats aux élections sont par exemple soumis à une étude préalable du conseil des Gardiens de la Révolution. Le contrôle des réseaux sociaux est cependant beaucoup moins efficace : dans un pays où les 20-40 ans représentent une partie importante de la population, ils leur servent largement d'exutoire. Comme le résume Marie Ladier-Fouladi, « en l'espace de 15 ans, la fécondité a baissé de 70 %, passant de 6,4 enfants en moyenne par femme en 1986, à 2,5 en 1999 puis à 1,9 enfant en 2011-2012. » C'est sous l'ayatollah Khomeiny que l'Iran a connu la transition démographique probablement le plus rapide de toute l'histoire de l'humanité. De plus, le taux de chômage officiellement communiqué en 2011 est de 12 % dans la population totale et de 26 % chez les 15-24 ans, ce qui participe largement au malaise des jeunes. La majorité des réseaux sociaux, notamment Facebook et Twitter, sont surveillés par le régime mais pas l'application Telegram notamment, sur laquelle évoluent 40 % des Iraniens ayant accès à internet[284]. Les dignitaires du régime y diffusent leurs messages mais ne peuvent pas contrôler l'intégralité du flux. Le monde virtuel permet à la fois de faire des rencontres – dans un contexte où les rencontres avec le sexe opposé sont très strictement encadrées – et d'échanger des idées diverses, parfois contestataires.

2.3. Contestations et enjeux actuels

La contestation du pouvoir puise largement ses sources dans la situation économique du pays. L'embargo prononcé par les États-Unis en 1995, après un premier gel d'actifs iraniens dès 1979 en rétorsion à la prise d'otage de l'ambassade, puis l'adoption plus large de ces mesures par les puissances occidentales, renforcée à partir de 2005, ont été un grand frein au développement économique de l'Iran. Cela s'ajoute également à la mobilisation totale dans la guerre Iran-Irak et à la ponction démographique (plusieurs centaines de milliers de morts, militaires et civils) durant les premières années du régime. Des allégements ont été depuis décidés mais les conséquences sont encore bien présentes.

À ce mécontentement lié à la difficulté de trouver sa place dans un monde économique fermé s'ajoute la contestation des règles morales imposées par le régime. Certaines affaires ont marqué l'opinion, contribuant à diffuser l'idée d'une hypocrisie généralisée, dont l'une ainsi décrite par Mohammad-Reza Djalili et Thierry Kellner : « l'arrestation, en 2008, du général Reza Zarei, chef de la police de Téhéran en charge de la moralisation et de l'application des valeurs islamiques, trouvé en compagnie de six femmes nues dans une maison de prostitution de la capitale, n'a pas contribué à améliorer l'image de la lutte que les autorités sont censées mener contre la prostitution… »[285].

- **Le « mouvement vert »**
  Le « mouvement vert » qui a suivi l'élection présidentielle de 2009 a été une secousse très violente pour le régime. En effet, alors que Mir Hussein Moussavi, l'un des candidats approuvés par le Guide suprême mais donnant des gages aux réformateurs, était présenté comme favori du scrutin, c'est Mahmood Ahmadinejad qui fut élu. Cette annonce déclencha immédiatement des accusations

[284] UNTERSINGER Martin, IMBERT Louis, « L'insolent succès de Telegram en Iran », *Le Monde,* 26 février 2016.
[285] DJALILI Mohammad-Reza, KELLNER Thierry, *L'Iran en 100 questions,* Paris, Tallandier, 2016.

de manipulation des résultats et des manifestations de centaines de milliers de personnes. La répression a été féroce : pendant les manifestations d'abord, dont Neda Agha-Soltan fut le symbole, agonisant en direct dans une vidéo qui a fait le tour de la planète. Par les jugements des tribunaux révolutionnaires ensuite. En février 2011, Mir Hussein Moussavi fut lui-même également placé en résidence surveillée. Des mouvements de contestation se poursuivent toujours de façons diverses. L'un des plus symboliques est sans nul doute constitué par les mobilisations contre le voile sur les réseaux sociaux. Citons notamment les hashtags #WhiteWednesdays, #GirlsofRevolutionStreet ou #WhereIsShe de 2018 où des femmes et certains hommes se photographient tête nue et voile au bout d'un bâton en protestation contre le voile obligatoire ou en soutien à des militantes contre le voile obligatoire[286].

- **Des tensions toujours actuelles**
  En analysant les mouvements de contestations en Iran, il faut néanmoins être très prudent : les conservateurs sont très influents. Certains mouvements de contestation, notamment les manifestations qui ont rassemblé plusieurs dizaines de milliers d'Iraniens de décembre 2017 et janvier 2018, ne doivent pas être surinterprétés comme des mouvements visant unilatéralement à la fin de la République islamique. Le foyer en a été Mashhad, ville de pèlerinage très conservatrice de l'est de l'Iran. La contestation, d'après les slogans relevés, concernait à l'origine le président Hassan Rohani, justement accusé d'être trop complaisant à l'égard des Occidentaux et trop libéral[287]. Elle s'est ensuite répandue dans le pays et des slogans anti-Khamenei ont eu un réel écho. Mais, l'Iran se vit actuellement comme un pays en guerre, du fait de son implication en Syrie en particulier, et la volonté de ne pas affaiblir le pays dans ces circonstances a eu une influence sur la fin du mouvement. Il ne s'agit pas là de nier la réalité de la répression – elle a causé plusieurs dizaines de morts dans l'hiver 2017-2018 – mais de mettre en perspective les nombreux enjeux et intérêts au cœur des tensions de la complexe société iranienne.

3. Une exportation idéologique limitée

En 1979, la révolution est islamique, et non pas chiite. Le souhait d'exporter le modèle révolutionnaire existe, mais sa réalisation est compliquée par le déclenchement rapide de la guerre Iran-Irak. La révolution fait néanmoins peur, en particulier dans les pays sunnites où existe une communauté chiite. Cela conduit à une insistance renforcée sur les différences religieuses et à une expansion limitée du modèle iranien, vu de l'extérieur non comme islamique mais comme chiite.

3.1. Du panislamisme au panchiisme

Le lien entre politique et religion se déploie donc selon des modalités très particulières en Iran : il ne s'agit pas seulement d'explorer le prosélytisme chiite mais également l'influence que la révolution islamique a eue, même en dehors du monde chiite. Dans un premier temps, le prosélytisme chiite n'était pas un argument largement employé : Laurence Louër[288], s'appuyant sur les travaux de Wilfried Buchta, rappelle que « dès 1979, le régime a interdit les déclarations publiques ouvertement

[286] VERBEKE Louise, « En Iran, le mouvement des femmes qui retirent leur voile s'amplifie », France Culture, 2 février 2018.
[287] ALANCON (d') François, « La Contestation retombe en Iran », *La Croix,* le 7 janvier 2018.
[288] LOUËR Laurence, *Sunnites et chiites, histoire politique d'une discorde,* Paris, Seuil, 2017

anti-sunnites et a rendu obligatoire de prier collectivement avec les sunnites lors du pèlerinage à La Mecque ». La promotion du panislamisme s'inscrit non pas tant dans une volonté de promouvoir la foi chiite que dans l'idée d'une union contre l'impérialisme occidental permettant de soutenir le nouveau régime. Cette idée d'un panislamisme potentiellement favorable à l'Iran, voire guidée par lui, ne doit pas surprendre : il ne faut pas ici plaquer l'idée simpliste trop souvent reprise aujourd'hui d'une guerre perpétuelle entre chiites et sunnites, ennemis mortels depuis le VIIe siècle. En 1959, le cheikh Shaltut d'Al-Azhar avait reconnu le chiisme jafa'ri comme légitime aux côtés des quatre écoles sunnites. Même si cette décision n'a pas eu de répercussions réelles, l'idée d'un panislamisme incluant les différentes branches de l'islam semblait envisageable. C'est justement la révolution iranienne et ses suites qui, paradoxalement, ont conduit à un renforcement de l'antagonisme.

- **La religion dans la guerre contre l'Irak**
  Cela se voit dès le déclenchement de la guerre Iran-Irak. La rhétorique de guerre religieuse est beaucoup moins présente du côté iranien que du côté irakien où, par exemple, la première opération contre l'Iran a été nommée « Echo de Qadisiya » en référence à la bataille de 636 qui avait ouvert la voie de la conquête de l'Iran aux troupes musulmanes. La rhétorique du martyre chiite et le repère des villes saintes irakiennes de Nadjaf et de Karbala sont cependant mobilisés par l'Iran, surtout entre 1981 et 1988 dans le deuxième mouvement de la guerre qui voit l'offensive iranienne. Pierre Razoux évoque ainsi « le général Chirazi [qui] affiche son soutien au président du Parlement et proclame, le 22 juin 1982 : "la guerre continuera jusqu'au renversement de Saddam, afin que nous puissions aller prier à Nadjaf, Karbala et Jérusalem". Rafsandjani enfonce le clou en énonçant publiquement que "le chemin de Jérusalem passe par Karbala et par l'élimination du régime baassiste irakien"[289] ». En tout état de cause, même si la fierté iranienne d'avoir mené cette révolution entraînait un souhait d'être imité au-delà du pays, il n'y a pas eu au début de la révolution de moyens importants mis dans des démarches d'extension de la révolution.

- **Une réponse aux sollicitations plutôt qu'un projet coordonné**
  La révolution iranienne attire. Elle inspire des mouvements de nombreux pays, dont des groupes sunnites. En décembre 1980 naît ainsi en Turquie le Kurdistan Islam Partisi. Cependant, les organisations qui revendiquent leur inspiration iranienne sont dans leur écrasante majorité chiites. Les chiites au Moyen-Orient sont majoritaires dans trois pays : l'Iran (environ 90 %[290]) de la population actuellement), l'Irak (54 à 65 %) et le Bahrein (70 %). Ils sont présents dans de nombreux autres pays : au Liban (30 à 40 %), en Syrie (10 à 12 %, dont une majorité d'Alaouite), en Turquie (20 %), au Koweït (25 %), au Yémen (25 à 40 %, majoritairement zaydites), aux Emirats Arabes Unis (10%), au Qatar (15 %) à Oman (3 %) et en Arabie Saoudite (6 à 15 %). Ils sont également présents dans de nombreux autres pays, notamment l'Afghanistan, le Pakistan ou l'Azerbaïdjan.

[289] RAZOUX Pierre, *La Guerre Iran-Irak, première guerre du Golfe 1980-1988,* Paris, Perrin, 2013
[290] MERVIN Sabrina, *Les Mondes chiites et l'Iran, op. cit.* Les chiffres ici cités ne doivent être considérés que comme des estimations en raison à la fois de la complexité du calcul et de l'inclusion ou non de certains groupes religieux (comme les Alalouites) dans la catégorie « chiite ».

Au début de son histoire, la république islamique d'Iran n'est pas en mesure de mener une politique organisée de soutien qui aille au-delà des cercles chiites : la guerre est de très loin la principale préoccupation. Comme l'explique Laurence Louër « si la République islamique espérait étendre la dynamique révolutionnaire, elle a en fait souvent d'abord répondu aux sollicitations des mouvements islamistes chiites préexistants qui comptaient sur son appui pour consolider leurs positions[291] ».

Or, il y a des sollicitations. L'une des meilleures synthèses sur la question est probablement celle d'Olivier Roy[292] sur qui nous nous appuierons. Comme il le rappelle, « les mouvements Amal au Liban, al-Da'wa en Irak, Nasr en Afghanistan, ainsi que l'Organisation de la révolution islamique dans le Golfe, ont été fondés avant la révolution islamique de 1979.[293] » Mais ces mouvements ont tous évolué fortement dans les années 1980 « entre ceux qui s'alignent complètement sur Téhéran et ceux qui veulent garder leur autonomie[294] ». Le moment-clef se situe entre 1982 et 1988, alors que l'Iran prend l'ascendant dans la guerre et avant que la mort de Khomeiny ne mette un coup d'arrêt au développement révolutionnaire. La création du Hezbollah au Liban en 1984, directement soutenu par Téhéran, est le plus important événement de cette période.

Le repositionnement des mouvements chiites se fait en réaction à la politique iranienne. En effet, la révolution islamique d'Iran met sur le devant de la scène Khomeiny et ses théories politiques, qui sont alors minoritairement acceptées dans le monde chiite. Les grands *marja* irakiens notamment sont alors (et toujours aujourd'hui) majoritairement quiétistes et opposés à la théorie du gouvernement des doctes. Cette pluralité d'opinions religieuses et l'affirmation de plus en plus nette de la volonté iranienne de soutenir avant tout ses intérêts nationaux conduisent à des scissions au sein des mouvements chiites préexistants. « Ainsi, très rapidement, la révolution islamique iranienne va s'enfermer dans le ghetto des minorités chiites, sans pour autant devenir hégémonique à l'intérieur de ces communautés.[295] »

3.2. Un « croissant chiite » ?

L'influence de l'Iran s'est donc surtout concentrée sur des organisations chiites. Dès les années 1980, les puissances sunnites, notamment du Golfe, ont parlé d'« arc chiite » ou de « croissant chiite » pour dénoncer cette influence. Selon Laurence Louër « le « croissant chiite » est passé d'un épouvantail brandi par certains sunnites à une réalité[296] ». En effet, l'arrivée au pouvoir d'un président chiite en Irak en 2005 semble créer une jonction entre l'Iran et ses alliés en Palestine (Hamas), au Liban (Hezbollah) et en Syrie (Bachar al-Assad). Le soutien apporté aux houthis au Yémen actuellement[297] contre l'Arabie saoudite entre également dans le cadre d'un soutien à une minorité religieuse chiite, même s'il s'agit d'une population zaydite et non chiite duodécimaine.

Il ne faut cependant pas croire que tous les chiites sont inféodés à Téhéran ou que l'espace d'influence iranien soit uniquement chiite. Ainsi, le Hamas, mouvement composé majoritairement de sunnites

[291] LOUËR Laurence, *Sunnites et chiites, histoire politique d'une discorde,* Paris, Seuil, 2017.
[292] ROY, Olivier, « L'impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient » in MERVIN Sabrina (dir.), Les Mondes chiites et l'Iran, Paris, Karthala, 2007.
[293] *Ibid.*
[294] *Ibid.*
[295] *Ibid.*
[296] LOUËR Laurence, *Sunnites et chiites, histoire politique d'une discorde,* Paris, Seuil, 2017.
[297] BONNEFOY, Laurent, « Retour des chiites sur la scène internationale », *Le Monde diplomatique,* novembre 2014.

et issu des Frères musulmans, est pourtant largement financé par l'Iran depuis les années 1990. Le soutien à la cause palestinienne est l'une des interventions extérieures qui permet le mieux la mise en avant de l'Iran comme défenseur des musulmans.

- **La méfiance des sunnites**
  La révolution iranienne effraie les pays voisins, surtout ceux qui peuvent craindre une révolte de leur population chiite. Au Pakistan par exemple, 1985 voit une politique de violence armée anti-chiite. Au Koweït, une vague d'attentats dans les années 1980 a conduit à des purges et expulsions de chiites. Pour reprendre à nouveau une formule d'Olivier Roy, « les chiites sont partout perçus (le plus souvent à tort) comme une cinquième colonne iranienne[298] ».

  Quant aux Frères musulmans, ils ont accueilli plutôt favorablement la révolution iranienne sans pour autant s'unir ouvertement avec les thèses iraniennes. Ils restent majoritairement en retrait comme O. Roy l'illustre en rappelant l'attitude d'Omar al-Tilmisani, Guide suprême des Frères musulmans égyptiens, qui explique en janvier 1982 que « le chiisme et le sunnisme sont fondamentalement différents », tout en évitant toute polémique avec le régime iranien.[299] Les Frères Musulmans syriens, eux, se montrent plus hostiles aux chiites en réaction à la reconnaissance des alaouites comme chiites. Les Iraniens n'interviennent pas en 1982 lors du soulèvement de Hama ni lors de la répression féroce menée par Hafez el-Assad. Il n'y a donc pas eu jonction avec les Frères musulmans, alors même que les Frères musulmans et les Guides suprêmes ont des visions très proches de l'organisation de l'État et des bases idéologiques communes. Navvab Safavi (mort en 1955), considéré comme un martyr en Iran et une des références des deux Guides suprêmes, était en lien étroit avec Sayyid Qutb, dont Ali Khamenei a traduit les œuvres en persan, on l'a dit.

- **Homogénéiser le chiisme**
  Si l'Irak, par l'ampleur de sa population chiite, peut sembler a priori constituer la base arrière de l'Iran, cela est loin d'aller de soi. De l'autre côté, l'Irak ne peut pas être considéré unilatéralement comme un soutien de l'Iran. Tout d'abord, le souvenir de la guerre Iran-Irak – 800 000 morts tout de même – reste vif. L'instabilité du pays en fait plutôt une zone de combats pour l'Iran : la lutte contre le groupe État islamique permet pour l'instant à l'Iran de se présenter comme défenseur de la justice et de l'humanité et à terme d'espérer étendre l'influence iranienne. La situation est cependant encore extrêmement complexe et instable. De plus le chiisme le plus suivi en Irak n'est pas conforme aux vues iraniennes. Ali Al-Sistani, le *marja* le plus suivi (c'est le plus suivi dans le monde d'une façon générale) est un *marja* quiétiste. En dehors de la lutte armée, Téhéran tente donc d'imposer également sa vision du chiisme à Nadjaf, notamment avec des clercs formés à Qom. Dans son article sur Ali Al-Sistani, Louis Imbert reprend ainsi les travaux de Mehdi Khalaji qui « voit en Ali Al-Sistani « le dernier *marja* » autonome par sa fortune et ayant autorité au-delà des frontières. Les séminaires de Nadjaf, ville de province d'un pays en guerre, font pâle figure face à leurs puissants rivaux de Qom, irrigués par l'argent de la République islamique [citant M. Khalaji :] « C'est en Iran que l'on fabrique les meilleurs *marja* »[300] ». Cependant, il explique aussi que les grands marja quiétistes ont encore une fonction de stabilisation et de limitation de la violence en

[298] ROY Olivier, « L'impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient », *op. cit.*
[299] *Ibid.*
[300] IMBERT, Louis, « En Irak, Ali Al-Sistani, un prophète de l'ombre », in *Le Monde,* 6 janvier 2017.

Irak ; la volonté iranienne de lisser en sa faveur les positions des *marja* peut ainsi aggraver les difficultés internes de l'Irak sans qu'il ne soit possible de prédire les événements futurs.

Le Hezbollah
Créé en 1984

- Le Hezbollah (« Parti de Dieu ») est un parti libanais chiite, il est créé sous ce nom en 1984 mais dérive d'un mouvement unitaire de résistance à l'attaque israélienne au Liban en 1982. Il est considéré comme un parti chiite proche de l'Iran alors que le parti Amal est un parti chiite proche de la Syrie.
- Durant la guerre civile libanaise, le Hezbollah cherche à contrôler avant tout Beyrouth et la plaine de la Bekaa et monte en puissance entre 1984 et 1990. Il s'appuie avant tout sur les chiites, qui constituent une partie importante des classes populaires au Liban.
- En 1990, à la fin de la guerre civile le Hezbollah obtient la possibilité de ne pas désarmer, pour continuer le combat contre Israël ; ce combat constitue un élément essentiel du discours.
- Le Hezbollah assure son ancrage populaire par de nombreux services d'aide à la population comme des hôpitaux et des écoles. Il s'impose également comme une force politique dans les élections.
- En 1997, les États-Unis placent le Hezbollah sur la liste des organisations terroristes.
- En 2011, le Hezbollah obtient la majorité au Parlement ; il reconnaît en 2013 son intervention dans le conflit syrien au nom de la « lutte contre le péril salafiste » ; il y combat au côté de Bachar el-Assad.

- **Les logiques nationales des chiites du Golfe**

Dans le Golfe, la situation est également complexe : les mouvements chiites qui y étaient présents au moment de la révolution islamique et dans le début des années 1980 étaient majoritairement shirazistes, c'est-à-dire qu'ils suivaient l'ayatollah Muhammad Shirazi (né à Karbala, mort à Qom en 2001). Or, des conflits forts ont existé dès la fin des années 1980, aboutissant quasiment toujours à une scission entre les mouvements restés du côté shiraziste et ceux, révolutionnaires, qui se désignent sous les termes « Hezbollah » ou « Ligne de l'Imam » et sont directement liés à l'Iran. Laurence Louër résume ainsi l'évolution des shirazistes : « Après avoir épousé les idéaux révolutionnaires et pan-chiites, la Shîrâziyya golfienne se veut aujourd'hui la représentante d'un chiisme nationaliste en phase avec les intérêts nationaux des États[301] ». Les mouvements liés à l'Iran sont dans le Golfe marginalisés. Cela ne signifie pas que l'Iran n'exerce aucune influence sur les chiites du Golfe : les liens au sein du clergé chiite sont intenses et Qom est plus que jamais un centre essentiel de formation et d'enseignement. Il ne faut cependant pas négliger les intérêts nationaux des mouvements chiites.

[301] LOUËR Laurence, « Vie et mort de l'utopie révolutionnaire dans le Golfe » in MERVIN, Sabrina (dir.), *Les Mondes chiites et l'Iran,* Paris, Karthala, 2007.

La volonté d'influence de l'Iran sur les populations chiites est indéniable. Elle ne va cependant pas de soi et passe au moins autant par une imposition du modèle iranien au sein du chiisme que par une extension de ce modèle.

3.3. Le développement au-delà des pays historiquement chiites

L'Iran a également eu des actions à destination d'autres espaces que les pays historiquement chiites : en Amérique, en Asie, en Europe et surtout en Afrique. En dehors du monde chiite historique, il est souvent difficile, au sein des organisations, de distinguer les buts réellement poursuivis. Les conflits entre les positions d'Ali al-Sistani et d'Ali Khamenei ne semblent par exemple plus avoir réellement d'importance : ce qui a une implication politique essentielle en Irak est secondaire dans des espaces où les chiites sont très minoritaires. Il est une évidence que l'Iran joue un rôle clef dans les organisations chiites à l'étranger mais cela ne fait pas pour autant de toutes les organisations liées à l'Iran les moteurs d'une intense diffusion de propagande islamiste chiite. Comme ces organisations, sauf exceptions néanmoins notables, sont d'assez faible rayonnement, le *soft power* chiito-iranien s'appuie sur certains points d'ancrage plutôt que sur un plan d'ensemble d'influence.

- **Les universités et les médias**
  Les centres culturels iraniens, associés de façon presque-systématiques aux ambassades d'Iran, diffusent des ouvrages favorables à la fois à l'Iran et au chiisme ; l'université al-Mostafa de Qom a également installé des campus dans plusieurs pays du monde offrant largement des cours de religion. Or, la direction de cette université en Iran est très proche du Guide suprême. Al-Mostafa dispose notamment de campus à Londres, au Ghana et en Ouganda (100 à 180 étudiants par campus selon Audu Bulama Bukarti, spécialiste des extrémismes religieux en Afrique sub-saharienne). L'université d'al-Mostafa a également développé un programme en ligne, où la religion reçoit une place de choix. Selon A. Bulama Bukarti, l'objectif serait par ce programme à distance de toucher « 100 000 étudiants dans les cinq prochaines années[302] ». Les fondations caritatives, Ahl ul-bayt, fondation de l'imam Al-Kheoi ou encore fondation de l'imam Ali sont aussi des organisations qui promeuvent le chiisme et, indépendamment de leur affiliation originelle (la fondation de l'imam Ali est liée à Ali al-Sistani par exemple), rassemblent les chiites et diffusent des ouvrages chiites, souvent d'origine iranienne. Certains centres, peu nombreux, sont bien développés : Londres est notamment dans ce cas. En 2009 a été créée une chaîne de télévision anglophone, ahlulbayt TV, habilitée par plusieurs autorités religieuses à recevoir le *khums* des fidèles chiites. Les programmes diffusés concernent par exemple la façon de concilier charia et législation britannique.

- **Un développement de l'influence iranienne en Afrique**
  Les intérêts pro-iraniens en Afrique seraient particulièrement développés, et pas seulement dans le domaine culturel et religieux. A. Bulama Bukarti explique qu'il y aurait même une volonté iranienne de développer de « petits Hezbollah » dans plusieurs pays d'Afrique. En 2013, trois Libanais ont ainsi été arrêtés au Nigéria après la découverte d'une cache d'armes lourdes qui auraient été destinées à frapper des intérêts israéliens et occidentaux[303]. Les liens entre plusieurs

[302] « Al-Mustafa International University now launched an online degree, and targets 100,000 students in the next 5 years. », Audu Bulama Bukarti, le 23 mars 2018.
[303] AFP, « Nigeria discovers 'Hezbollah terrorist cell' weapons trove », le 30 mai 2013, www.france24.com.

pays d'Afrique et la diaspora libanaise sont en tout cas importants : l'installation de Libanais depuis la période de colonisation a permis la création de réseaux et une certaine diffusion du chiisme, étudiée notamment dans le cas du Sénégal[304].

Les moyens d'actions sont cependant incomparables avec ceux mis en place par les puissances du Golfe : l'Iran s'appuie sur les minorités chiites, avec les contestations que nous avons évoquées, qui sont justement minoritaires ; dans le monde, 85 % des musulmans sont sunnites.

Ainsi, l'Iran se voit-il comme un contre-modèle et souhaite être reconnu comme tel à l'international. Disons tout de suite qu'il n'a pas les moyens, en particulier financiers, des autres modèles islamistes. La Révolution islamique a été un jalon essentiel de l'islamisme, à la fois parce qu'elle a constitué un modèle pour les islamistes dans le reste du monde, mais également pour la réaction des pays sunnites qui ont renchéri de crainte de se laisser dominer ou distancer par les chiites. La guerre Iran-Irak a été un frein pour l'Iran, du fait des destructions et de la saignée démographique, mais aussi du renforcement des antagonismes internationaux entre chiites et sunnites ; alors que les Iraniens commençaient à fonder une rhétorique d'exportation sur l'unité de l'islam, cette guerre a mis un coup de frein brutal à la dynamique d'expansion.

Actuellement, des réseaux iraniens de soutien armé et d'influence existent et servent la promotion du modèle révolutionnaire islamique. Les pays à population chiites, notamment l'Irak et la Syrie, sont le cœur de cible des stratégies d'influence iranienne et il existe des tentatives d'influence en Afrique. L'Iran s'impose comme une référence pour la production religieuse chiite mondiale. Cependant, la question de l'hétérogénéité religieuse au sein du chiisme et surtout celle de la gestion des contestations économiques et sociales au sein du pays limitent fortement l'expansion du modèle iranien à l'international. La République islamique peine encore à trouver un modèle stable qui fédérerait les jeunes générations, celles qui n'ont pas fait la révolution de 1979 et qui font surtout face aux difficultés économiques et aux contraintes sociales du présent. Pour compenser le caractère récent de la structure politique iranienne, les cadres du régime alternent les références, religieuses et nationalistes : cet aspect nationaliste du discours freine également la possibilité d'exportation en-dehors des frontières.

[304] LEICHTMAN Mara A. « Shiite Lebanese Migrants and Senegalese Converts in Dakar » in MERVIN Sabrina (dir.), *Les Mondes chiites et l'Iran, op. cit.*

Conclusion

Au-delà des changements de régime et de la contingence politique, les sociétés moyen-orientales connaissent depuis les années 1960 une montée en puissance de l'islamisme comme idéologie, aujourd'hui majoritaire dans de nombreux pays de la région. Dans un mouvement de fond qui le porte parfois au pouvoir, l'islamisme prend la suite d'autres systèmes idéologiques, comme le nationalisme (arabisme ou turquisme) ou le socialisme, car Il constitue une réponse, parmi d'autres, à certaines exigences sociales ou étatiques. Cette transformation radicale résulte d'un dialogue constant entre les pouvoirs et les sociétés, de bas en haut comme de haut en bas. Sans être totalement imposé aux populations, l'islamisme répond au contraire à une demande sociale et religieuse, qui explique sa force. Il offre un système de pensée et d'organisation sociale relativement cohérent, à même de recevoir le soutien de pans importants des opinions publiques. Mais parce qu'il s'inscrit dans une réalité historique et politique, l'islamisme n'existe jamais à l'état pur, ce qui explique les différences qui peuvent être constatées entre le frérisme, le wahhabisme ou le turco-islamisme, en fonction de ses différents contextes d'émergence. Comme toute idéologie, l'islamisme s'adapte selon des degrés variables et fait des concessions afin de rester socialement viable. Loin d'être monolithique, il continue d'ailleurs d'évoluer.

Ces idéologies s'exportent ou s'importent également. Nous continuerons à suivre dans le détail leur expansion et leur évolution dans la troisième partie de ce rapport. Apparues en Arabie saoudite ou en Egypte, centres théologiques importants pour le monde islamique, elles sont également implantées dans les autres pays à majorité musulmane, comme nous avons commencé à le voir, mais également dans le reste du monde, y compris en Occident, pourtant porteur de valeurs contre lesquelles l'islamisme s'est pour partie constitué. S'il se sert des États d'où il est originaire comme caisse de résonance – idéologique ou financière -, l'islamisme est alors transposé dans un nouveau milieu, détaché de son contexte d'apparition. Idéologie hors-sol, la greffe est souvent plus brutale, particulièrement pour le salafisme, car elle se recentre sur la référence religieuse, pure, et peut engendrer une rupture avec les sociétés d'accueil, et des tensions en leur sein.

Partie III

Comment l'islamisme se diffuse : des hommes, des organisations, des médias

L'islamisme est une idéologie mondialisée. Cantonné jusqu'aux années 1960 aux régions du monde musulman dans lesquelles il est apparu, et où il continue aujourd'hui à se développer, il s'est par la suite diffusé dans le reste du monde musulman, puis dans l'ensemble des territoires où sont présents des musulmans, y compris l'Occident. La diffusion, dimension plus rarement étudiée, est le chaînon explicatif manquant entre une histoire bien connue de la production de ces idéologies et la description de leurs conséquences là où elles s'installent.

Les causes et les supports de cette expansion sont multiples. Ce rôle revient tout d'abord aux institutions mises en place par des États ou des acteurs privés, dont le double objectif est d'avoir la main sur les communautés musulmanes et d'offrir plus de visibilité à leur idéologie. C'est le cas des organisations liées au wahhabisme (souvent fondées avec l'aide des Frères musulmans) centralisées en Arabie saoudite, mais également de celles des Frères musulmans d'Europe, où un nouveau pôle fériste, relativement indépendant du premier, s'est constitué. Il existe quatre types principaux d'institutions :

- Les institutions centrales : opérant comme des fédérations, elles entendent représenter tous les musulmans d'une aire géographique donnée, à l'échelle mondiale ou européenne. Elles tiennent à être reconnues par des autorités nationales ou internationales afin d'être considérées par les populations (musulmanes comme non musulmanes) comme les vitrines d'un islam qu'elles considèrent unique, alors qu'elles en représentent seulement un courant particulier. Il s'agit, pour le wahhabisme, de la Ligue islamique mondiale, propulsée depuis 1962 par les financements saoudiens, et, pour le frérisme européen, d'organisations nationales (Union des Organisations islamiques de France / Musulmans de France) ou continentales (Fédération des Organisations islamiques d'Europe). Dans le cas des Turcs, la Diyanet possède une branche européenne, DITIB, qui limite cependant son influence à la diaspora turque.

- Des organisations satellites, liées organiquement aux institutions centrales. Sur le modèle de l'organisation des Frères musulmans en Egypte et au Moyen-Orient, ce sont des institutions sectorielles. Celles qui fonctionnent le mieux concernent la jeunesse. La WAMY (Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane) est par exemple attachée à la Ligue islamique mondiale, et a été fondée avec l'aide des Frères musulmans ; son rôle, dans les années 1970 et 1980, était essentiel pour les jeunes générations islamistes du Moyen-Orient. En Europe, les organisations fréristes liées à la jeunesse sont également celles qui rencontrent le plus de succès. Elles ont pour but de défendre l'identité musulmane, tout en formant une nouvelle génération, et d'assurer la pérennité de l'ensemble.

- Des instituts de formation, qui constituent souvent le volet le plus théologique de l'ensemble. Tournés spécifiquement sur la mission et la diffusion de la doctrine, ils produisent des imams, des prédicateurs et des missionnaires. L'Université islamique de Médine, dont le recrutement est volontairement international, joue depuis les années 1960 un rôle fondamental dans la diffusion du wahhabisme, en Afrique, en Asie et en Europe. Les instituts de formation des Frères européens, conformément à l'orientation européenne et à l'autonomie vis-à-vis de la confrérie-mère, se situent sur le continent, et adaptent le message religieux au contexte.

- Des organisations caritatives, consacrées en priorité à la défense et la protection des musulmans du monde entier. Ce sont à la fois des instruments de mobilisation, par exemple en faveur de la

cause palestinienne pour les Frères musulmans, et des instruments de prosélytisme dans les zones d'intervention, grâce à la redistribution de fonds et à une activité missionnaire, à l'instar de ce que fait l'IIRO (International Islamic Relief Organization).

Les grandes organisations saoudiennes sont des acteurs de premier plan de la prédication internationale, et constituent des relais de l'influence saoudienne dans le monde. Il ne s'agit pas tant de convertir des non musulmans à l'islam que de convertir des musulmans au salafisme, c'est-à-dire, dans l'esprit du wahhabisme, de les faire revenir dans le droit chemin. Parce que les musulmans y sont minoritaires et que la présence saoudienne y est avant tout diplomatique, l'Europe n'était pas la priorité de ces institutions. Ses fronts pionniers se trouvaient en revanche dans certaines régions d'Afrique et d'Asie, où les musulmans sont majoritaires, les États faibles, et les opportunités pour l'Arabie saoudite nombreuses, qu'elles soient religieuses, diplomatiques ou économiques. Le salafisme y est plus susceptible de gagner du terrain, et transforme, voire perturbe, les sociétés dans lesquelles il s'implante.

À l'inverse des salafistes qui vont jusqu'à la rupture avec la société environnante, les Frères musulmans européens recherchent la conciliation, et manifestent deux caractéristiques fondamentales que l'on retrouve également au Moyen-Orient : l'adaptation du discours au contexte, et l'efficacité organisationnelle. Le meilleur exemple en est le Conseil européen pour la *Fatwa* et la Recherche, dont l'objectif est d'adapter la loi islamique dans un contexte où les musulmans sont en minorité. Comme au Moyen-Orient, salafisme et frérisme sont donc rivaux en Europe, et se disputent l'influence auprès des musulmans.

Les organisations dont il a été question, qu'elles aient été fondées par des États ou des groupes comme les Frères, ont un caractère très officiel et structuré. Il ne faut pourtant pas occulter le rôle des réseaux informels, qui constituent parfois le fondement de ces institutions. Le rôle des hommes et de leur circulation est en effet fondamental. Ces passeurs peuvent être :

- Des réfugiés politiques, qui fuient la répression de régimes dont la référence n'est pas islamiste. Ce sont en grande majorité des Frères musulmans qui ont fui l'Egypte en 1954, 1965 et en 2011, ou la Syrie en 1982, et qui se sont installés dans des pays voisins ou en Europe. Mais ce sont également des salafistes (tendance politique ou djihadistes), comme les prédicateurs algériens qui ont contribué dans les années 1990 à implanter le salafisme en France. Dans les premiers temps de leur présence en Europe, l'activité de ces réfugiés est encore tournée vers leur pays d'origine, avant de se sédentariser et de s'adapter au contexte. Ce sont souvent plus des militants que des prédicateurs.
- Des étudiants, notamment dans le cas des Frères musulmans, qui viennent étudier des matières non religieuses dans les anciennes métropoles coloniales de leur pays d'origine, et qui s'y sédentarisent ; ils sont souvent à l'origine des fédérations, comme l'UOIF.
- Des populations immigrées, qui ne sont pas en elles-mêmes des prédicateurs ni des spécialistes de religion. En arrivant en Europe, ils importent avec eux des pratiques et des comportements religieux de leur pays d'origine. Il peut s'agir d'un islam traditionnel ou intimement lié au pays de départ, dans le cas des populations turques ou des populations indo-pakistanaises au Royaume-Uni. Mais il s'agit également d'influences exogènes, par exemple, lorsque le salafisme s'est développé dans le

pays d'origine, et qu'il passe dans le pays d'accueil *via* les populations immigrées et les liens qu'il continue d'entretenir avec le pays d'origine.

- Des prédicateurs, dont la mission (*da'wa*) est l'activité principale, et qui véhiculent volontairement des idéologies comme le salafisme. Formés dans des universités saoudiennes, ils ne sont pas obligatoirement mandatés et agissent le plus souvent de façon individuelle. Ils s'appuient sur des lieux de culte où ils font des prêches, et n'ont pas nécessairement besoin de financements. Ils diffusent également leur message *via* des objets culturels, comme les livres. Ce sont également eux qui sont présents sur internet, comme le montrera un chapitre de la partie suivante.

Les canaux de diffusion sont donc nombreux. Loin de constituer un complot, la diffusion de l'islamisme est un mélange d'implications étatiques (Ligue islamique mondiale, Diyanet) et d'initiatives privées. Celles-ci peuvent nécessiter des fonds importants, comme dans le cas des chaînes de télévision religieuses. D'autres nécessitent simplement l'activisme et la force de conviction de leurs acteurs. Si l'Arabie saoudite peut être tenue pour responsable des financements versés parfois de manière aveugle et de la mise en place de structures efficaces, comme l'Université islamique de Médine, toutes les initiatives prosélytes ne sont pas de son ressort : elle les encourage mais n'en a en aucun cas le contrôle. Ce qui explique que, à l'inverse des Frères musulmans dont l'organisation est rodée et bien connue, le salafisme est une mouvance, dont le caractère local, spontané et par conséquent non structuré, est l'un des facteurs majeurs de son succès actuel.

CHAPITRE I

LA MACHINE À EXPORTER LE SALAFISME D'ÉTAT SAOUDIEN

L'Arabie saoudite exporte officiellement le wahhabisme depuis les années 1960. Elle le fait par le biais d'institutions théoriquement autonomes, mais en réalité dans la continuité des structures étatiques saoudiennes. Ces organisations, fondées entre 1961 et 1978, fonctionnent en coopération et se partagent le champ du religieux : la Ligue islamique mondiale fait office d'organe central, l'Université islamique de Médine de centre de formation théologique, l'Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane (WAMY) se charge de la transmission auprès des jeunes générations, tandis que l'Organisation internationale du secours islamique (IIRO) représente la branche caritative du wahhabisme, mais toujours dans un esprit religieux : la *da'wa* (prédication) est leur objectif commun.

La volonté prosélyte de l'Arabie saoudite est indéniable. Pour les oulémas saoudiens, l'exportation du wahhabisme est l'occasion de reprendre l'extension des frontières de la prédication, fermées par le roi Ibn Saoud à la fin de la conquête dans les années 1920. Pour le régime saoudien, c'est un moyen de se concilier l'*establishment* religieux, progressivement mis sous tutelle du pouvoir. Symboliquement, les Saoudiens s'appuient sur le prestige des lieux saints, La Mecque et Médine, et sur la centralité qui en résulte : de leur point de vue, elle confirme l'idée selon laquelle le salafisme, au plus proche des pieux ancêtres, est la vérité ultime de l'islam, et au-delà, de l'humanité. D'un point de vue strictement religieux et saoudien, après plus de cinquante ans d'action, ce prosélytisme est un succès : l'Arabie saoudite s'est imposée comme un centre majeur de production idéologique à l'échelle planétaire.

L'objectif religieux ne doit pas occulter l'objectif géopolitique, tout aussi important. La puissance du message idéologique du wahhabisme, intrinsèquement lié à un État particulier, doit être en mesure de rivaliser avec d'autres idéologies contemporaines du monde arabo-musulman et les États dont elles sont issues, le nationalisme arabe de Nasser, puis le khomeinisme, mais également les idéologies d'origine occidentale, le capitalisme et le communisme. Le wahhabisme, comme *soft power,* est donc un levier diplomatique pour peser sur la scène internationale, et en premier lieu au Moyen-Orient. Cependant, comme le montre l'action saoudienne dans le monde arabe, en Afrique subsaharienne et en Asie du Sud-Est, qui constituent les fronts pionniers de son influence, il est difficile de différencier objectifs religieux et objectifs diplomatiques : ce sont deux facettes indissociables, qui reprennent à l'extérieur l'étroite collaboration du pouvoir et des religieux à l'intérieur.

Le mécanisme de diffusion du wahhabisme bénéficie des revenus issus des ressources pétrolières. Les investissements religieux saoudiens dans le monde représentent plusieurs dizaines de milliards de dollars depuis les années 1960, au moins 85 milliards entre 1975 et 2005 selon James Woosley[1]. Les Saoudiens voient cette manne économique comme un don de Dieu qui conforterait la prééminence de leur interprétation wahhabite de l'islam. Comme le souligne Gilles Kepel, la première phase d'expansion du wahhabisme correspond à l'augmentation des prix du pétrole, qui profite à l'Arabie saoudite et à ses voisins, et plus particulièrement aux crises pétrolières des années 1970[2]. D'autre part, en plus du financement du prosélytisme qu'elle facilite et que l'on peut suivre grâce aux *Saudi Cables*, la ressource pétrolière constitue une arme diplomatique ; des accords économico-religieux peuvent être passés entre l'Arabie saoudite et différents États, comme avec la Turquie dans les années 1980, qui bénéficie de prix avantageux tout en acceptant l'influence de la Ligue islamique mondiale.

[1] « The global spread of Wahhabi islam : how great a threat? », Pew Research Center, 3 mai 2005.
[2] KEPEL Gilles, Jihad, *Expansion et déclin de l'islamisme,* Paris, Gallimard, 2000.

Les résultats du prosélytisme étatique se font aujourd'hui sentir dans différentes parties du monde. L'Occident n'est aucunement une priorité pour le wahhabisme, compris au sens de religion officielle. Ce dernier s'intéresse plutôt aux pays africains et asiatiques en développement, notamment du point de vue démographique, dans lequel il sait avoir de fortes marges de progression, parce que les populations y sont majoritairement musulmanes : le Nigéria, la Somalie, l'Indonésie ou la Malaisie. L'État saoudien et ses satellites religieux (comme la Ligue islamique mondiale) ne contrôlent cependant pas tout, et la carte mondiale du salafisme contemporain ne saurait être considérée comme la conséquence de la seule diplomatie religieuse de l'Arabie saoudite. Le pays a diffusé une idéologie dont les développements mondiaux le dépassent.

Les *Saudi Cables* : présentation et méthodologie

Les « *Saudi Cables* »sont un ensemble de 122 619 documents du ministère des Affaires étrangères Saoudien divulgués par Wikileaks en juin 2015. La base de données comprend entre autres des documents stratégiques secrets, des correspondances entre le gouvernement saoudien et ses ambassades à l'étranger, ainsi que des correspondances avec des organisations comme la Ligue islamique mondiale. La majorité des documents a été rédigée entre 2009 et 2014.

Méthodologie

Dans un premier temps, nous avons parcouru les travaux déjà réalisés sur les *Saudi Cables*, notamment :

Les documents analysés par les journaux et organisations partenaires de Wikileaks sur ce projet (Reporters Sans Frontières, *Süddeutsche Zeitung*, *Mada Masr*, *The Saturday Paper*, *Al Akhbar*).

Un livre intitulé *Les câbles secrets du ministère des Affaires étrangères saoudien – Wikileaks*, écrit en arabe par Saoud al-Sabaani, opposant au gouvernement saoudien réfugié en Suède. L'auteur a analysé dix mille documents et en a regroupé plus de deux mille, qu'il a classés par thèmes dans son livre.

Nous avons par la suite procédé à la recherche par mots clés. Nous avons pour cela choisi des mots clés allant des plus génériques aux plus spécifiques. La recherche s'est faite dans plusieurs langues (arabe, anglais, français, allemand) en fonction du mot clé choisi. Parmi ces mots clés :

Mots en rapport avec la religion : Islam, *da'wa*, chiites, etc.

Noms d'organisations : « La ligue » ou Ligue islamique mondiale (LIM), Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane (WAMY), Organisation de coopération Islamique (OCI), Organisation Internationale de Secours islamique (IIRO), etc.

Noms de centres islamiques, de prédicateurs ou d'imams à l'étranger

Mots en rapport avec le financement : « Millions de dollars », « Millions d'Euros », Financement, etc.

Mots en lien avec des thèmes abordés dans le rapport : « Droit de la femme », sport, etc.

Résultats

5 000 documents inédits ont été analysés. Plus de 200 documents parmi les plus intéressants ont été classés par thèmes et par pays. Les documents que nous avons retenus révèlent une stratégie de financement mondiale de l'Arabie saoudite, ainsi qu'une volonté de contrer l'influence chiite dans les pays où résident des communautés musulmanes. Les *leaks* montrent également la détermination du royaume à maintenir une bonne réputation et à lutter contre l'hostilité à la pensée wahhabite. Pour cela, tous les moyens sont bons, y compris le soudoiement de journalistes.

Limites

Dans la base de données des *Saudi Cables*, les documents ont été numérisés puis téléchargés, pour la plupart en document Word ou en image Jpeg sur le site web de Wikileaks. Leur contenu a été scanné et transcrit grâce à un logiciel de reconnaissance de texte, afin de permettre la recherche par mots clé. Cependant, les retranscriptions ne sont pas toujours exactes et contiennent souvent des erreurs. Par conséquent, si le mot clé utilisé est retranscrit de manière erronée dans un document, ce document n'apparaîtra pas dans notre recherche. Plus encore, comme les différentes pages des documents sont téléchargées séparément, il peut s'avérer difficile de reconstituer des documents entiers. Pour cette raison, il est parfois impossible d'identifier la date, l'auteur ou le destinataire des documents ; les informations découvertes peuvent donc être incomplètes.

1. Le prosélytisme fait partie de la diplomatie religieuse

1.1. Panislamisme et prédication

- **La Ligue islamique mondiale, idée du prince Faysal**

  La création de la Ligue islamique mondiale (*râbitat al-'alam al-islâmi*, World Muslim League) est annoncée par le roi Saoud en mai 1962 en clôture de la Conférence islamique qui s'est tenue à la fin du Hajj (grand pèlerinage). Si trente trois pays musulmans, arabes, africains et asiatiques, sont représentés à cette conférence, la moitié des représentants sont saoudiens, donc wahhabites ; de fait, tout comme la création de l'Université islamique de Médine un an plus tôt, la Ligue est autant le moyen d'unir l'umma dans une institution installée à La Mecque, qu'un instrument diplomatique aux mains des al-Saoud ; l'instigateur de la création de la Ligue n'est autre que le prince Faysal, ministre des Affaires étrangères du royaume et futur monarque (1964-1975)[3]. Dans sa charte de fondation, la Ligue, à laquelle adhèrent des savants plutôt que des États (contrairement à la Ligue des États arabes), se donne pour objectif d'« organiser la coopération entre les États islamiques dans les différents domaines politiques, économiques et culturels »[4]. On retrouve, parmi les premiers membres de la Ligue présents à sa création et par la suite dans son Assemblée, de grands noms : côté saoudien, les grandes figures institutionnelles, Mohammed ben Ibrahim,

[3] SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga,* Leiden, Brill, 1990.
[4] Charte citée par R. SCHULZE.

le grand mufti, ou Abd el-Aziz ibn Bâz, vice-président de l'Université de Médine ; côté étranger, l'ancien mufti de Jérusalem Mohammed Amin al-Husseini, ancien mufti de Jérusalem, ou le Pakistanais Abul Ala Mawdudi.

- **Les Frères musulmans à la manœuvre**
  Dès sa création, les membres les plus influents après les wahhabites saoudiens sont ceux issus des Frères musulmans, égyptiens, syriens, jordaniens (Kamel al-Sharif) ou irakiens (comme Mohammed al-Sawaf, chef de file des Frères en Irak). Certains font partie des Frères égyptiens qui ont choisi la voie de l'exil en 1954, notamment vers l'Arabie saoudite. Le plus marquant des Frères est Saïd Ramadan, gendre d'al-Banna et figure majeure de la confrérie, tant au Moyen-Orient qu'en Europe ; il ne s'est pas contenté de participer à la conférence inaugurale de la Ligue, mais a aidé à la rédaction de ses statuts. Filiation que ne reconnaît plus la Ligue aujourd'hui, depuis la rupture entre l'Arabie saoudite et les Frères musulmans : le site officiel de la Ligue tient à préciser que, contrairement à ce qui est souvent écrit, Ramadan n'est en aucun cas un membre fondateur de l'organisation[5]. La présence de ces Frères explique le lien étroit qui a pu exister entre la Ligue et la confrérie, et les similitudes idéologiques et organisationnelles, deux compétences apportées par les Frères dans les années 1960.

- **Unité de l'*Oumma***
  Deux principes fondamentaux sont mis en exergue dès la fondation de la Ligue, énoncés dans le discours inaugural du roi Saoud et rappelés tout au long de sa charte : l'unité et la prédication.

  L'unité (wahda) a pour objectif de consolider l'Oumma existante. Il s'agit tout d'abord d'affermir et d'unifier l'idéologie interne, l'islam, avec pour repère le wahhabisme. La Ligue affiche son intention d'intégrer en son sein tous les courants de l'islam (les quatre écoles), dont le chiisme est dès l'origine exclu (si l'on excepte un représentant yéménite zaïdite). Pour parachever cette unité, le discours islamique doit progressivement être unifié, et la Ligue se dote d'un organe de production juridique qui doit émettre des *fatwas* communes à tous les courants. La Mecque, point de rencontre des musulmans du monde entier lors du pèlerinage, doit être le centre et le symbole de cette unité.

  Les Saoudiens, *via* la Ligue islamique mondiale, souhaitent émettre un message islamique unifié et unique. Revendiquant leur centralité dans le monde musulman, ils veulent concurrencer d'autres institutions ou organisations qui ont le même objectif, comme l'Université égyptienne d'al-Azhar, réformée depuis 1961 par Nasser, la Conférence islamique de Jérusalem ou la Conférence islamique mondiale de Karachi. Les efforts pour l'unité du monde musulman doivent être coordonnés, et la Ligue est pour cela conçue comme une organisation englobante, supérieure aux autres.

  Il s'agit également de combattre ce qui, de l'extérieur, pourrait fragiliser l'islam : les idéologies européennes, parce qu'elles divisent le monde musulman, sont visées. Pour lutter contre elles, il faut encourager les États musulmans à établir la charia comme source de leur droit, et faire la promotion de la justice sociale (influence fériste). Il faut par ailleurs soutenir explicitement les sociétés musulmanes menacées, ce qui fait référence en 1962 au tout nouveau gouvernement après l'indépendance en Algérie, aux Yéménites qui font face à une révolution militaire, aux musulmans indiens, et aux Palestiniens face à Israël. La Ligue fait donc la promotion du panislamisme.

[5] Site officiel de la Ligue islamique mondiale.

Le panislamisme de l'Organisation de la coopération Islamique

- L'OCI a été créée en 1969 après l'incendie criminel de la mosquée al-Aqsa de Jérusalem. A la différence de la LIM qui réunit des savants, ou de la WAMY qui fédère des organisations, l'OCI est constituée d'États-membres, tout comme la Ligue des États arabes sur laquelle elle prend modèle. En 2018, elle regroupe cinquante sept États-membres.
- Bien que basée à Djeddah, l'Organisation de la coopération islamique est indépendante de l'Arabie saoudite. L'actuel secrétaire général de l'OCI est le Saoudien Youssef ben Ahmad al-Uthaymin, ancien ministre des Affaires sociales de son pays, et son prédécesseur était également saoudien, mais les neuf précédents secrétaires n'étaient pas saoudiens, mais malaisiens, égyptiens ou marocains. Le poids de l'Egypte, de la Turquie et de l'Iran est également important au sein de l'institution.
- L'objectif de l'OCI est de renforcer la cohésion du monde musulman, principalement autour de questions diplomatiques, économiques (en lien avec la Banque islamique de développement) ou scientifiques. Les questions religieuses ont peu de place, à l'exception notable de la lutte contre l'islamophobie, qui est l'un des buts majeurs. La question palestinienne, et plus précisément celle de Jérusalem, est fondamentale ; la dernière réunion (extraordinaire) de l'OCI s'est déroulée en décembre 2017 à l'appel du président Erdogan après le choix de Donald Trump de transférer l'ambassade américaine à Jérusalem.

Pays membres

République d'Azerbaïdjan	Membre depuis 1992
Royaume Hachémite de Jordanie	Membre depuis 1969
République islamique d'Afghanistan	Membre depuis 1969
République d'Albanie	Membre depuis 1992
État des Emirats Arabes Unis	Membre depuis 1972
République d'Indonésie	Membre depuis 1969
République d'Ouzbékistan	Membre depuis 1996
République d'Ouganda	Membre depuis 1974
République islamique d'Iran	Membre depuis 1969
République islamique du Pakistan	Membre depuis 1969
Royaume de Bahreïn	Membre depuis 1972
Brunei Darussalam	Membre depuis 1984
République Populaire du Bangladesh	Membre depuis 1974
République du Bénin	Membre depuis 1983
Burkina Faso	Membre depuis 1974
République du Tadjikistan	Membre depuis 1992

République de Turquie	Membre depuis 1969
Turkménistan	Membre depuis 1992
République du Tchad	Membre depuis 1969
République du Togo	Membre depuis 1997
République Tunisienne	Membre depuis 1969
République Algérienne Démocratique et Populaire	Membre depuis 1969
République de Djibouti	Membre depuis 1978
Royaume d'Arabie Saoudite	Membre depuis 1969
République du Sénégal	Membre depuis 1969
République du Soudan	Membre depuis 1969
République Arabe Syrienne	Membre depuis 1972
République du Suriname	Membre depuis 1996
République de Sierra Léone	Membre depuis 1972
République de Somalie	Membre depuis 1969
République d'Irak	Membre depuis 1975
Sultanat d'Oman	Membre depuis 1972
République du Gabon	Membre depuis 1974
La République de la Gambie	Membre depuis 1974
République du Guyana	Membre depuis 1998
République de Guinée	Membre depuis 1969
République de Guinée Bissau	Membre depuis 1974
État de Palestine	Membre depuis 1969
Union des Comores	Membre depuis 1976
République du Kirghiz	Membre depuis 1992
État du Qatar	Membre depuis 1972
République du Kazakhstan	Membre depuis 1995
République du Cameroun	Membre depuis 1974
République de Côte-d'Ivoire	Membre depuis 2001
État du Koweït	Membre depuis 1969
République du Liban	Membre depuis 1969
Libye	Membre depuis 1969
République des Maldives	Membre depuis 1976
République du Mali	Membre depuis 1969
Malaisie	Membre depuis 1969
République arabe d'Egypte	Membre depuis 1969
Royaume du Maroc	Membre depuis 1969
République islamique de Mauritanie	Membre depuis 1969
République du Mozambique	Membre depuis 1994
République du Niger	Membre depuis 1969
République fédérale du Nigéria	Membre depuis 1986
République du Yémen	Membre depuis 1969

- **Étendre l'*Oumma***
  La prédication (*da'wa*) a pour objectif d'étendre cette même *Oumma*. Il ne s'agit pas seulement d'assurer un simple prosélytisme islamique auprès de populations non musulmanes, mais aussi de leur porter l'islam véritable, celui que représente l'Arabie saoudite, gardienne des lieux saints : les populations musulmanes, mais non wahhabites, sont donc également visées. Cette promotion de l'islam doit passer par un important effort médiatique et humain. La Ligue doit assurer de nombreuses publications, revues et ouvrages, pour diffuser son message ; la langue arabe doit également être mise en avant et son apprentissage favorisé. Cette *da'wa* s'appuie sur la nouvelle Université islamique de Médine, dont l'objectif est de former des prédicateurs venus de partout, et à destination du monde entier. La prédication doit être étayée par des soutiens financiers accordés par la Ligue (et l'Arabie saoudite) aux pays cibles, et sur une aide technique et médicale, d'où la création d'organismes caritatifs. Unité et prédication vont de pair : renforcer l'unité de l'islam, c'est permettre sa meilleure diffusion.

1.2. Lutter contre les idéologies concurrentes

Il faut cependant aller plus loin que la question religieuse. La Ligue islamique mondiale, et toutes les institutions qui l'entourent, doivent être appréhendées comme des instruments autant, si n'est plus, diplomatiques que religieux. Le wahhabisme est l'idéologie proposée par l'Arabie saoudite face à d'autres idéologies conquérantes et concurrentes, le nassérisme et bientôt le khomeinisme. Pour Samir Amghar, « il existe bien chez ses cadres une volonté d'influence doctrinale, sinon de conquête religieuse, mais leur projet est avant tout soumis à des logiques relevant d'intérêts stratégiques d'ordre national »[6]. Quel est alors l'objectif prioritaire de l'Arabie saoudite ? Religion et diplomatie se confortent-ils mutuellement, ou l'un doit-il prendre le dessus sur l'autre ? La question se pose particulièrement depuis que l'influence religieuse du pays est remise en cause à l'échelle internationale.

- **Le premier ennemi : le nassérisme**
  Mais au-delà de la propagation de la foi, la création de la Ligue relève également d'un objectif diplomatique ; elle doit être pour l'Arabie saoudite un instrument de rayonnement international, dans un contexte de concurrence idéologique au Moyen-Orient entre d'une part le camp islamiste (wahhabites et Frères musulmans unis dans une même lutte) et de l'autre le camp nationaliste, panarabe à tendance socialiste (Egypte, Syrie, Irak ou Yémen) représenté par une autre ligue depuis 1945, la Ligue des États arabes dont le siège est au Caire[7]. Cette opposition recoupe donc la lutte contre les idéologies occidentales, le matérialisme, le communisme et l'athéisme dont l'Egypte de Nasser serait le promoteur. Ce qui explique pour Samir Amghar que les Frères musulmans aient joué un rôle aussi important dans l'organisation de la Ligue islamique mondiale : « afin de faire barrage à l'influence grandissante du socialisme panarabe de Nasser, les dignitaires saoudiens ont décidé d'intégrer ces réfugiés dans leur dispositif de propagande antinassérien, allant même jusqu'à faire d'eux le centre de ce dispositif dès l'année 1962 »[8].

[6] AMGHAR Samir, « *La Ligue islamique mondiale en Europe…* », *op.cit.*
[7] SCHULZE Reinhard, *op. cit.*
[8] AMGHAR Samir, « *La Ligue islamique mondiale en Europe…* », *op.cit.*

- **Le deuxième ennemi : le khomeinisme**

Depuis l'affaiblissement de l'arabisme dans les années 1970, et la Révolution iranienne de 1979, le principal opposant idéologique et géopolitique contre lequel lutte la Ligue islamique mondiale n'est plus l'Egypte de Nasser mais l'Iran de Khomeiny[9]. La concurrence est encore plus rude, puisque l'Arabie saoudite, à travers la Ligue, ne fait plus face à une idéologie profane mais à un autre discours islamiste.

Les *Saudi Cables*, issus du ministère des Affaires étrangères saoudiens, font état de l'inquiétude saoudienne face à l'Iran. Les ambassades font régulièrement des rapports au ministère sur les développements de la diplomatie iranienne dans tous les pays du monde. Vers 2011, l'ambassade saoudienne de Buenos Aires s'inquiète dans un rapport du rapprochement économique entre l'Argentine et l'Iran[10], tandis que l'ambassade au Burkina Faso décrit en 2013 l'influence chiite dans ce pays après une rencontre entre le président burkinabé et le ministre des Affaires étrangères iranien[11].

Pour les Saoudiens, le meilleur moyen de contrer l'influence iranienne, c'est-à-dire l'influence chiite, est de développer dans les pays concernés un discours religieux sunnite. C'est ainsi que les ambassades saoudiennes en Birmanie, au Mali, mais également au Mexique, proposent toutes comme solution d'ouvrir des centres culturels et religieux dans ces pays[12] : « L'ambassade propose de remplacer le centre culturel iranien et le centre culturel libyen par un complexe culturel exceptionnel à Bamako. Celui-ci serait largement accepté par la communauté en raison du grand prestige du Royaume et de son rôle dans le monde islamique »[13]. Dans certains pays plus stratégiques, la lutte doit aller plus loin : « Lors de sa troisième session pour l'année 1430H [2008], le Comité préparatoire du Conseil suprême des Affaires islamiques [saoudien] recommande d'examiner les vues du ministère des Affaires étrangères et de la Présidence de l'Expertise publique sur la pertinence de proposer un comité mixte saoudo-égyptien pour étudier l'infiltration iranienne en Egypte et ses dangers »[14].

Un autre instrument pour lutter contre l'influence iranienne, géo-diplomatique comme religieuse, est de contrôler la formation du personnel religieux, dans la continuité de l'Université islamique de Médine ouverte en 1961 pour former des étudiants internationaux. A la suite d'une réunion avec le gouvernement de Malaisie, un représentant du ministère du Pèlerinage plaide en 2010 pour l'annulation des bourses d'étudiants malaisiens en Iran, et propose en échange de les rediriger vers al-Azhar[15]. De même, constatant l'augmentation du nombre d'étudiants afghans se rendant en Iran, le Conseil suprême des Affaires islamiques, un organisme dépendant du ministère des affaires islamiques saoudien, propose d'augmenter les bourses saoudiennes à destination de ces étudiants, en particulier s'ils se destinent à une carrière religieuse[16] ; toujours en Afghanistan, l'Arabie saoudite choisit de financer une radio (Spogmai) parce qu'elle souhaite « s'attaquer à

[9] *Ibid.*
[10] *Saudi Cable* 42751 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc42751.html
[11] *Saudi Cable* 40352 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc40352.html
[12] *Saudi Cable* 53245 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc53245.html ; *Saudi Cables* 500 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc500.html ; *Saudi Cable* 64261 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc64261.html
[13] *Saudi Cable* 500. *op. cit.*
[14] *Saudi Cable* 94763 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc94763.html
[15] *Saudi Cable* 121919 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc121919.html
[16] *Saudi Cable* 106654 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc106654.html

l'invasion intellectuelle et culturelle étrangère, répandre la conscience et la culture islamiques et faire face aux courants opposés à l'islam et à la culture afghane adoptés par les médias afghans sous la direction d'institutions étrangères iraniennes et indiennes »[17]. Rivalité que certains acteurs iraniens ont bien comprise, puisqu'en 2012, l'ancien ministre iranien de la Culture Mohajerani, qui a démissionné en 2000 suite aux critiques sur sa politique que le Guide suprême Khamenei jugeait trop libérale, demande et obtient le financement par les Saoudiens des études londoniennes de son fils[18].

- **Le wahhabisme contre le djihadisme**

Il n'est pas question de lutter contre le wahhabisme, mais contre la façon dont il est perçu dans le monde, et particulièrement l'image qu'il renvoie. « Après les attentats du 11 septembre, écrit Samir Amghar, la Ligue islamique mondiale a toutefois révisé ses objectifs et durci les conditions pour obtenir un financement : elle se présente désormais comme un instrument de lutte contre l'extrémisme religieux et le terrorisme islamiste, et choisit de plus en plus souvent de soutenir des structures musulmanes quiétistes et apolitiques »[19].

L'Arabie saoudite est très sensible à son image internationale. L'inquiétude des responsables saoudiens se retrouve dans les *Saudi Cables*, lorsque des ambassadeurs ou des directeurs de centres islamiques relaient les représentations négatives qui circulent dans différents pays. Lorsqu'il apprend que certains guides touristiques new-yorkais accusent l'Arabie saoudite d'être responsable des attentats du 11 septembre, le gouvernement s'en offusque et rappelle qu'il a contribué à hauteur de dix millions de dollars entre 2009 et 2011 pour lutter contre le terrorisme[20]. En 2010, le ministre de la Défense d'alors, l'actuel roi Salmane, écrit un article pour défendre son pays en réponse à un article négatif publié dans le journal al-Hayath, intitulé « L'appel wahhabite ». Le ministre précise qu'il n'existe pas de doctrine wahhabite, et que le pays se contente de suivre le Coran et la Sunna. Il demande de plus à l'ambassadeur saoudien au Caire d'encourager les journalistes favorables à l'Arabie saoudite à écrire des articles pour corriger la vision erronée que les Egyptiens auraient du pays[21].

Pour redorer son image internationale, l'Arabie saoudite n'hésite pas à financer des scientifiques ou des journalistes. En 2009, le ministre des Affaires étrangères propose de rémunérer dix mille dollars un professeur d'une prestigieuse université sud-africaine, spécialiste des conflits africains et du fondamentalisme religieux, pour qu'il réponde à un article de presse intitulé « Racines de l'extrémisme islamique moderne »[22]. Lorsqu'elle apprend que l'ambassade israélienne en Allemagne s'apprête à lancer une campagne médiatique contre les pays arabes, et plus spécifiquement contre l'Arabie saoudite, l'ambassade saoudienne propose au gouvernement de mener une contre-campagne. Elle envisage de payer cinq journalistes allemands influents à hauteur de sept mille cinq cents euros par mois pour qu'ils écrivent des articles positifs sur l'Arabie saoudite ; de payer les journalistes télé 500 euros pour chaque information compromettante qu'ils censureraient et

[17] *Saudi Cable* 116405 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc116405.html
[18] *Saudi Cable* 1322 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc1322.html
[19] AMGHAR Samir, « La Ligue islamique mondiale… », *op. cit.*
[20] *Saudi Cable* 38550 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc38550.html
[21] *Saudi Cable* 54798 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc54798.html ; *Saudi Cable* 49731 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc49731.html
[22] *Saudi Cable* 118624 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc118624.html

trois cents euros pour toute information positive ; ou encore de payer des écrivains et traducteurs allemands pour qu'un ouvrage saoudien ou un livre sur l'Arabie saoudite puisse être publié en allemand tous les six mois[23].

Cette crainte permanente de la mauvaise réputation s'est renforcée depuis l'arrivée au pouvoir du roi Salmane et la montée en puissance de son fils. Ce dernier souhaite limiter l'influence religieuse de l'Arabie saoudite dans le monde, parce qu'elle serait à l'origine d'un double coût : un coût réel et financier tout d'abord, pour un pays qui cherche à réduire ses dépenses pour assurer l'après-pétrole ; un coût diplomatique ensuite, généré par l'image que peut renvoyer le pays. Depuis 2016, le nouveau secrétaire-général de la Ligue islamique mondiale, qui est un proche de Mohammed ben Salmane, se fait le relais international de cette volonté de changement mise en avant. Tout comme le prince, le secrétaire-général Mohammed al-Issa qui déclare, à qui veut l'entendre, que le wahhabisme, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays, doit être réformé pour revenir à ce qu'il était avant 1979[24] : « Les institutions religieuses ne doivent ni servir des individus ni véhiculer des slogans politiques. Nous voulons lutter contre la haine et l'extrémisme en toute neutralité, impartialité et sagesse. Notre mission est la sensibilisation et la dissémination du vrai message de l'islam dans le monde, qui est un message de paix, d'amour et de respect. Nous portons le point de vue du musulman modéré. Nous ne voulons pas imposer nos convictions religieuses et politiques à l'autre. Nous voulons lutter contre les mouvances qui ont instrumentalisé l'islam et aussi contre l'islamophobie, qui a beaucoup servi à des mouvements terroristes comme Daech à recruter des adeptes »[25].

2. Les quatre rouages de la prédication wahhabite

La politique extérieure religieuse de l'Arabie saoudite que nous venons de décrire fonctionne grâce à quatre institutions ou organisations principales, toutes basées dans le pays mais tournées vers le reste du monde, et qui sont responsables de la diffusion du wahhabisme. Souvent inspirées ou mises en place par les Frères musulmans, elles possèdent chacune un domaine d'action particulier : organe principal de représentation et de diffusion pour la Ligue islamique mondiale (1962), formation de savants religieux pour l'Université islamique de Médine (1961), encadrement de la jeunesse pour la WAMY (1972) et secours humanitaire teinté de religieux pour l'IIRO (1978). Jusqu'aux années 2000, ces quatre rouages ont bénéficié des puissants financements saoudiens et ont été des relais actifs du wahhabisme, particulièrement dans certaines régions du monde comme l'Afrique subsaharienne et l'Asie du Sud-Est. Elles sont aujourd'hui moins puissantes qu'elles ne l'ont été par le passé. Les accusations de liens avec le terrorisme qui touchent certaines d'entre elles après le 11 septembre et les évolutions de la politique intérieure et extérieure saoudienne expliquent les baisses de financement et un contrôle plus fort de leur discours par les autorités saoudiennes.

[23] *Saudi Cable* 118017 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc118017.html
[24] KEBBI Julie, « La Ligue islamique mondiale au service du "soft power" saoudien », *L'Orient-Le Jour,* 2 décembre 2017.
[25] SALLON Hélène, « Ligue islamique mondiale : « Nous luttons contre les ultrarigoristes et les extrémistes » », *Le Monde,* 4 mai 2018.

2.1. Une Ligue islamique mondiale, mais au service d'un État

- **Le haut patronage de l'Arabie saoudite**

  Malgré un faible démenti lors d'une déclaration officielle en 1965, la Ligue islamique mondiale est inextricablement liée à l'Arabie saoudite, pays qui l'a fondée, qui la gère, la finance et détermine ses grandes orientations. Toutes les institutions qui en dépendent sont basées soit à La Mecque, soit à Djeddah, soit à Riyad. Les membres de l'Assemblée consultative sont originaires du monde entier, malgré une dominante saoudienne, mais le personnel de direction est saoudien. En premier lieu le secrétaire général de l'institution, qui depuis 1962 est toujours un Saoudien issu de l'*establishment* wahhabite. Selon Samir Amghar, la Ligue a « un statut d'ONG mais peut être objectivement considérée comme une structure infra-étatique saoudienne »[26]. Elle constitue en quelque sorte un dédoublement et un mix du ministère des Affaires étrangères et de celui des Affaires religieuses. Comme le rapporte Teresa Harings, il est difficile de déterminer la provenance exacte des financements de la Ligue, dans la mesure où le budget de l'institution n'est pas publié, mais il n'en est pas moins certain que la majorité de ces financements, plus quelques dons de particuliers ou d'autres États musulmans, proviennent de l'Arabie saoudite : « le *New York Times* rapportait en 1997 que le secrétaire-général de LIM avait remercié le roi Fahd pour le soutien apporté par l'Arabie saoudite, dont les 1,33 milliard de dollars accordés à l'organisation depuis sa fondation. La CIA a également révélé que le prince Salmane [le roi actuel], frère de l'ancien roi Fahd, contrôle les distributions d'aides de l'International Islamic Relief Organization [l'organe caritatif de la LIM] »[27].

- **Fonctionnement financier interne**

  Le fonctionnement interne des centres de la Ligue islamique mondiale dans le monde démontre l'intrication de la Ligue et du pouvoir saoudien. Comme le prouvent certains *Saudi Cables*, c'est par l'intermédiaire du ministère des Affaires étrangères saoudien que les centres de la Ligue sont soutenus financièrement : il existe entre ces institutions et le gouvernement saoudien un protocole qui interdit à la Ligue de transférer de l'argent à l'extérieur du royaume, et qui permet au contraire au gouvernement d'assurer le suivi des financements[28]. Le budget du Centre islamique de la Ligue au Venezuela est ainsi supervisé par la direction financière de l'ambassade saoudienne dans le pays, qui le transfère ensuite à l'administration centrale de la Ligue. Ce mode de fonctionnement est parfois remis en cause, par exemple lorsque la Ligue ou le gouvernement saoudiens sont suspectés de financer le terrorisme. En 2012, dans la continuité des enquêtes américaines sur les attentats du 11 septembre, l'avocat de l'ambassade d'Arabie saoudite aux États-Unis insiste pour qu'elle ne joue aucun rôle dans le transfert de fonds en provenance de la Ligue ou de tout autre institution, et pour que l'argent, sous forme de salaire, soit directement envoyé au bénéficiaire[29]. Enfin, ce système conduit à confondre la Ligue islamique mondiale et le gouvernement saoudien, ce dont se plaint ce dernier. Dans un *Saudi Cable* non daté, le ministère des Affaires étrangères regrette le comportement de certains représentants de la Ligue qui agissent dans les pays où ils sont actifs comme des représentants du gouvernement, ce qui contribue à nourrir la confusion[30].

[26] AMGHAR Samir, « La Ligue islamique mondiale en Europe… », *op.cit.*
[27] Cité par HARINGS Teresa, « The Muslim World League: Creeping Wahhabi Colonialism ? », Tel Aviv Notes, Vol. 6, 2012.
[28] *Saudi Cable* 47562 ; https://wikileaks.org/saudi-cables/doc47562.html
[29] *Saudi Cable* 72326.
[30] *Saudi Cable* 92347.

Exemple de Câble saoudien
Rémunération des directeurs de centres culturels de la LIM

Ce document a été transmis en 2012 par la Ligue islamique mondiale au ministère saoudien des Affaires étrangères. La première a transféré des fonds au second et lui demande de les redistribuer aux directeurs de ses centres.

Secretariat General
Makkah Al-Mukarramah

الأمانة العامة - مكة المكرمة
مكتب الأمين المساعد للشؤون الإدارية والمالية

الرقم ٢٠١ / ٠٠١٠٣٥
التاريخ ١١ / ١٤٣٤هـ
المرفقات شيك

صاحب السمو الملكي وزير الخارجية **وفقه الله**

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد:

فأسأل الله لسموكم العون والتوفيق ، وأشير بالتقدير إلى برقية سموكم ذات الرقم (٢/٤/٦-٢٤٥٧٨٠) والمؤرخة في (١٤٣٣/٨/١٨هـ) المتضمنة الموافقة على تحويل مخصصات بعض الجهات التابعة للرابطة المتأخرة استحقاقاتها للعام ٢٠١١م بشيك لأمر وزارة الخارجية . وأرفق الشيك رقم (٦٩٧٧٥) المؤرخ في ١٤٣٤/٣/٨هـ بمبلغ (٣,٤٣١,٣٠٤,٢١) ثلاثة ملايين وأربعمائة وواحد وثلاثين ألفاً وثلاثمائة وأربعة ريالات وإحدى وعشرين هللة. وآمل تفضل سموكم بالتوجيه بتحويلها لجهاتها وموافاة الرابطة بما يفيد الاستلام:

	الجهة	إجمالي	الشخص المخول باستلام المبلغ
١	مكتب الرابطة بفرنسا	٩٤١,٢٢٠	مدير المكتب/ هاشم مهدى
٢	مكتب الرابطة في أوغندا	٩٢,٤٦٠	مدير المكتب/ عبده كامولينا
٣	المركز الإسلامي في تلبرغ هولندا	٢٠٨,٩١٠,٧٩	مدير المركز في بلجيكا / جمال مؤمنة
٤	مكتب الرابطة في موريشس	١٠٨,٠٠٠	مدير المكتب / صديق مدار بخش
٥	مكتب الرابطة في الأرجنتين	١٦٢,٠٥٦	مدير المكتب / يوسف هاجر
٦	مكتب الرابطة في السنغال	٢٩١,٥٧٦	مدير المكتب / إسماعيل ديم
٧	مكتب الرابطة في الأردن	١٤,٢٢٠	مدير المكتب / حسين المالكي
٨	وقف الملك فيصل في بازل/ سويسرا	٦٢٦,٢٥٠	مدير الوقف/ محمد نبيل عرب
٩	مكتب الرابطة في باكستان	١٠٣,٨٢٣,٤٢	مدير المكتب / عبده عتين
١٠	مكتب الرابطة في موريتانيا	٦٠,٩٢٤	مدير المكتب / الطيب عمر صالح
١١	مكتب الرابطة في الكونغو برازافيل	٢٢٠,٥٦٤	مدير المكتب/ عثمان كوياتي
١٢	معهد الرابطة في النيجر	٥٦٥,٣٠٠	مدير المعهد/ آدم تراورى
١٣	الداعية في السويد سعيد نور تال	٣٦,٠٠٠	مدير مركز الدعوة (نفس الداعية)
	إجمالي	٣,٤٣١,٣٠٤,٢١	

سائلاً المولى عز وجل أن يوفقكم لما يحبه ويرضاه .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

عبد الله بن عبد المحسن التركي

٧٠٧٩٩
ع/ع ٣/١٢

XXX
Secrétariat Général
Makkah Al-Mukarramah

(Logo de la LIM) XXX
Secrétariat Général – Makkah Al-Mukarramah
Bureau du Secrétaire adjoint aux affaires administratives et financières

Son Altesse Royale le ministre des Affaires étrangères

Que Dieu vous accorde le succès

[Saoud Al-Faysal]

Que la paix, la miséricorde et la bénédiction de Dieu soit sur vous, etc.

Je demande de Dieu qu'il accorde à votre altesse le soutien et le succès. Je me réfère à votre télégramme n° (245780/2/4/6) daté le (17/8/1433h) comprenant l'approbation du transfert des allocations de certaines parties prenantes affiliées à la Ligue dont le paiement était dû en 2011, à travers un chèque à l'ordre du ministère des Affaires étrangères. Ci-joint le chèque n° (69775) daté le 8/3/1434h d'un montant de (3 431 304,21) trois millions quatre cent trente et un mille trois cent quatre rial et vingt et un halala.

Je prie votre altesse de transférer le montant aux parties prenantes et d'envoyer un reçu à la Ligue :

PARTIES PRENANTES	TOTAL	PERSONNE AUTORISÉE À RECEVOIR LE PAIEMENT
Le bureau de la ligue en France	941 220	Directeur du bureau/Hachem Mehdi
Le bureau de la ligue en Ouganda	92 460	Directeur du bureau/ Abdo Kamouliga
Le centre islamique de Tilburg (Pays Bas)	208 910,79	Directeur du centre en Belgique/ Jamal Mou'mina
Bureau de la ligue en Ile Maurice	108 000	Directeur du bureau/ Sadiq Madar Bakhch
Bureau de la ligue en Argentine	162 056	Directeur du bureau/ Yousef Hajer
Bureau de la ligue au Sénégal	291 576	Directeur du bureau/ Ismail Dim
Bureau de la ligue en Jordanie	14 220	Directeur du bureau/ Hussein Al-Maliki
Waqf du roi Faysal à Bâle/Suisse	626 250	Directeur du waqf/ Mohamad Nabil Arab
Bureau de la ligue au Pakistan	103 823,42	Directeur du bureau/ Abdo Itein
Bureau de la ligue en Mauritanie	60 924	Directeur du bureau/ Al-Tayib Omar Saleh
Bureau de la ligue au Congo Brazzaville	220 564	Directeur du bureau/ Othman Kwiati
Institut de la ligue au Niger	565 300	Directeur de l'institut/ Adam Traore
Prédicateur en Suède Said Nour Tal	36 000	Directeur du bureau de prédication (même prédicateur)
Total	3 431 304,21	

En demandant au Tout-Puissant de vous accorder la chance selon sa volonté,

Que la paix, la miséricorde et la bénédiction de Dieu soit sur vous,,,

Le secrétaire-général de la Ligue islamique mondiale

(Signature)

Abdallah ben Abdel Mohsen Al-Terki

- **Représenter le monde musulman**
  La Ligue islamique mondiale possède deux organes centraux principaux, un secrétariat général (rôle fonctionnel), et une Assemblée constitutive (rôle représentatif). Cette dernière réunit annuellement, à La Mecque, une soixantaine de membres, et est présidée par le grand mufti saoudien. À sa création, l'Assemblée pouvait être divisée, selon Reinhard Schulze, en trois groupes principaux : les oulémas (cadis et muftis du monde entiers), les intellectuels musulmans (journalistes et professeurs) et les notables saoudiens. De 1962 à 1982, 86 membres différents ont siégé à l'Assemblée, en provenance de tout le monde islamique, dont neuf Saoudiens (les plus représentés) ; quarante et un d'entre eux viennent de pays arabes (aucun Qatari), proportion encore plus forte si on ne prend que les oulémas. Sur les trente cinq muftis qui ont siégé entre 1962 et 1982 et dont l'école religieuse est identifiable, onze sont malikites, huit sont wahhabites, six hanafites, cinq chafiites, trois hanbalites, et deux zaydites[31]. Malgré l'absence de recherche académique récente sur le sujet, il semblerait que la tendance soit de plus en plus favorable au wahhabisme, à mesure notamment que les Saoudiens sont plus nombreux dans l'Assemblée.

- **Le secrétaire général, agent du pouvoir saoudien**
  Quant au secrétariat général, cœur de l'exécutif, il gère au quotidien la Ligue. Élu par l'Assemblée pour une durée de cinq ans, le secrétaire général est en réalité choisi par le roi saoudien dont il est toujours un fidèle. Depuis 1962, tous les secrétaires ont été saoudiens, et proches du pouvoir. Le secrétariat est divisé en bureaux : d'une part, ceux consacrés à l'administration, de l'autre, ceux qui traitent les différents secteurs d'activités de la Ligue, la gestion des mosquées (dont le secrétariat du Haut conseil des mosquées), celle de la formation, et celle de la communication (médias papiers, audiovisuels et internet, ainsi que présence lors du hajj). Le précédent secrétaire-général, de 2000 à 2017, était Abd Allah Muhsen al-Turki (né en 1940) ; réputé proche des Frères musulmans, al-Turki était également l'ancien ministre saoudien des Affaires religieuses (le premier à occuper ce nouveau poste) et membre du Comité des grands oulémas dont il fait toujours partie[32]. L'actuel secrétaire général est Mohammed al-Issa (né en 1965) : spécialiste du Fiqh, il a été juge, puis ministre de la Justice d'Arabie saoudite, et à ce titre également membre du Comité des grands oulémas. Proche de Mohammed ben Salmane, il est chargé de relayer le discours international de ce dernier, et met par conséquent en avant la condamnation du terrorisme, le dialogue interreligieux, et insiste sur la volonté du prince héritier de revenir à un wahhabisme tel qu'il aurait été avant 1979.

- **Gérer les mosquées du monde entier**
  Conformément au modèle salafiste des premiers temps de l'islam, les mosquées doivent, pour la Ligue islamique mondiale, être au centre de la vie des croyants, et servir de bastion pour la propagation de la religion[33]. Un Haut conseil mondial des mosquées est créé en 1975 pour superviser les mosquées à l'échelle mondiale. Sa direction est intégrée au secrétariat général de la Ligue. Les vingt membres du conseil sont issus de l'assemblée constitutive de la Ligue. Ce conseil peut être considéré comme l'organe central de la prédication ; il assure la publication de revues islamiques et définit les orientations idéologiques. Il entend de plus contrôler les imams,

[31] SCHULZE Reinhard, *op. cit.*
[32] AMGHAR Samir, « La Ligue islamique mondiale en Europe… », *op.cit.*
[33] Site officiel de la Ligue islamique mondiale.

et les mosquées dont il souhaite financer la construction. L'un des principaux objectifs affichés dans les années 1970 est de combattre la progression du communisme et celle du christianisme, notamment dans les pays africains[34].

- **Un droit commun à tous les musulmans**
  L'Académie islamique pour le Fiqh, dont la création est envisagée dès les années 1960 mais qui ne sera mise en place qu'à la fin de la décennie suivante, constitue un autre jalon essentiel de la Ligue islamique. Les 20 membres du conseil de l'Académie, dont la direction est à sa fondation confiée à Ibn Bâz, sont tous des spécialistes du Coran, des hadiths, du droit ou de l'histoire islamique. L'Académie poursuit trois objectifs. Promouvoir la science juridique islamique dans le monde, et pour cela favoriser les études religieuses ; combattre l'influence croissante, en particulier dans le monde musulman, des législations positives d'inspiration occidentale ; étudier, enfin, les questions posées par le monde contemporain au prisme de la charia. Parmi ces questions, figurent en 1979 : la finance islamique, la possibilité d'utiliser la *zakat* dans le cadre de la *da'wa* mondiale, la question de la naturalisation des musulmans dans les pays non musulmans, la fécondation in-vitro et toutes les autres questions liées aux avancées de la médecine, ou encore la numérisation du Coran. En 1980, l'Académie rejette l'interdiction de la polygamie, l'égalité entre les hommes et les femmes, l'autorisation pour les femmes de se dévoiler. L'année suivante, l'Académie juge que les mariages avec des non musulmans ne doivent plus être autorisés, et que l'adultère peut être puni par la lapidation dans les cadres prescrits par la charia.

- **L'Institut de formation des imams de la Ligue islamique mondiale**
  Entre 1962 et 1985, la Ligue islamique déclare avoir envoyé mille émissaires religieux dans le monde selon Reinhard Schulze. La répartition de ces envoyés confirme que les régions ciblées sont l'Asie (près de la moitié des prédicateurs) puis l'Afrique (trois cent cinquante), loin devant l'Europe et le continent américain[35]. Les membres du personnel religieux lié à la Ligue islamique mondiale sont considérés comme des fonctionnaires, et sont répartis en quatre catégories : les imams qui ont la charge des grandes mosquées, les prédicateurs pour les plus petites mosquées, les prêcheurs du vendredi, et ceux qui ont la charge de la prédication en général et des fonctions éducatives en particulier. Pour leur assurer une formation adaptée, un institut spécialisé est créé en 1982 à La Mecque : l'Institut de préparation des imams et des missionnaires. Dans un document adressé en 2012 au ministre des Affaires étrangères, le secrétaire-général de la Ligue islamique mondiale affirme que cet institut a formé depuis sa création mille deux cents élèves de toutes nationalités dont « plusieurs ont assuré des postes importants dans leur pays et ont pu répandre une image positive de l'institut et du royaume »[36]. Cet institut, qui forme des fonctionnaires employés de la Ligue, vient s'ajouter à une institution beaucoup plus importante, l'Université islamique de Médine, qui forme également au wahhabisme de jeunes gens venus du monde entier.

[34] SCHULZE Reinhard, *op. cit.*
[35] SCHULZE Reinhard, *op. cit.*
[36] *Saudi Cable* recensé dans AL-SABAANI Saoud, *Al-barqiyat al-seriya liwizarat al-kharijiya al-saoudiya [Les câbles secrets du ministère des Affaires étrangères saoudien],* en ligne, 2017.

2.2 L'Université islamique de Médine

- **Une université pour former des relais du wahhabisme**
  L'Université islamique de Médine a été fondée un an avant la Ligue, en 1961, mais les deux institutions sont parfaitement complémentaires. Dès son origine, l'université est tournée vers l'extérieur, puisqu'elle accueille plus de 80 % d'élèves étrangers, à l'inverse d'universités plus proprement saoudiennes, comme l'Université de l'imam Saoud à Riyad[37]. Les jeunes gens y sont formés pour devenir des missionnaires dans leur pays d'origine, sans forcément devenir par la suite fonctionnaires de la Ligue islamique mondiale comme pour l'institut de formation des imams précédemment cité, même si dans les faits les deux institutions sont étroitement liées. Preuve de l'importance accordée à cette institution, elle bénéficie à sa création d'un budget, fourni par l'Arabie saoudite, de 10 millions de dollars par an, chiffre rapidement passé à 50 millions dans les années 1970. En tout, entre 1961 et la fin des années 1990, l'État saoudien a dépensé 1,4 milliard de dollars pour cette université[38], dont le budget actuel est de 176 millions de dollars[39].

- **De l'influence des Frères au soutien appuyé au pouvoir saoudien**
  A ses débuts, l'Université islamique était influencée par d'autres mouvements que le wahhabisme, à commencer par l'idéologie des Frères musulmans. Sayyid Abul Ala Mawdudi, fondateur de la Jama'at Islamiya pakistanaise, fait ainsi partie des initiateurs du projet. Au premier conseil de l'Université, ibn Bâz et al-Abbadi étaient les deux seuls Saoudiens, le premier avec la fonction de vice-président. En 1980, les Saoudiens représentaient moins des deux cinquièmes du personnel enseignant, composé de plus de deux cents personnes. Après 1979 et surtout après l'insurrection de la Sahwa au début des années 1990, la politique de recrutement des enseignants a changé en faveur d'une « saoudisation » de l'université. Les enseignants qui ont pu influencer la Sahwa, notamment ceux liés aux Frères musulmans, sont remplacés à l'avantage des soutiens et des proches du régime, notamment issus des courants madkhaliste et jamiste[40].

- **L'attractivité d'une formation religieuse tous frais payés**
  Le recrutement des étudiants est également moins international qu'auparavant. Le rapport entre Saoudiens et étrangers s'est rééquilibré à partir des années 1990, mais les seconds restent semblent-ils majoritaires. En 2017, l'Université exclusivement religieuse accueillait 21 120 étudiants, dont 4 000 nouveaux entrants, et a décerné 2 453 diplômes[41]. Si l'on regarde l'intégralité des 72 000 personnes qui en sont sorties diplômées depuis 57 ans, les Saoudiens représentent un peu plus de la moitié (38 625)[42]. Pour le reste, ce sont des étudiants internationaux attirés en Arabie saoudite par les avantages proposés par l'Université. Tout d'abord la proximité avec les lieux saints de l'islam, ensuite l'atmosphère d'une université entièrement religieuse, enfin le confort des études, assuré par un campus moderne, un hébergement gratuit, et par une bourse d'étude mensuelle, peu élevée, de deux cent cinquante euros. Le candidat qui postule *via* internet à l'université doit être évidemment musulman (les convertis sont favorisés), nécessairement homme, alors que les autres facultés religieuses du pays accueillent également des femmes, qui doivent avoir moins de 25 ans.

[37] FARQUHAR Michael, *Circuits of Faith, Migration, Education and the Wahhabi mission,* Stanford, Stanford University Press, 2017.
[38] *Ibid.*
[39] Statistiques officielles du Royaume d'Arabie saoudite.
[40] FARQUHAR Michael, Circuits of Faith, *op. cit.*
[41] Statistiques officielles du Royaume d'Arabie saoudite.
[42] Site officiel de l'Université islamique de Médine.

C'est en réalité le pays tout entier qui est de plus en plus attractif pour les étudiants internationaux. Entre 2009 et 2014, le nombre d'étudiants étrangers dans le pays a augmenté de 260 %, pour atteindre 71 773 ; ce qui fait de l'Arabie saoudite le 11e pays le plus attractif du monde pour les étudiants, là où il n'était que 27e cinq ans plus tôt[43].

- **Des étudiants issus des fronts pionniers du wahhabisme**
  L'origine des étudiants étrangers de l'Université islamique de Médine recoupe les zones géographiques en développement qui constituent des priorités pour la prédication de la Ligue islamique mondiale. Sur les 33 000 étrangers diplômés depuis 1961, un tiers vient d'Afrique sub-saharienne, particulièrement du Nigéria ou du Soudan[44]. C'est le nombre d'étudiants africains dans les universités saoudiennes en général qui est important et qui prouve l'influence de l'Arabie saoudite sur des pays comme le Nigéria, la Mauritanie, le Mali, la Somalie ou le Tchad : entre 2009 et 2014, le nombre d'étudiants africains a été multiplié par huit (16 000), et représente 25 % des étudiants étrangers[45]. Le second contingent est constitué par les diplômés originaires du reste du Moyen-Orient (7 000) et du Maghreb (1 700), suivis par les diplômés d'Asie du Sud-Est (6 000) et ceux du sous-continent indien (3 200). Proportionnellement, les diplômés depuis 1961 originaires d'Europe ou d'Amérique du Nord sont moins nombreux (2 000) car la prédication wahhabite privilégie les fronts pionniers africains et asiatiques. Ces chiffres sont ceux fournis par l'Université islamique de Médine sur son site officiel ; ils doivent être pris avec précaution, d'autant plus qu'ils recensent les diplômés à l'issue de la formation, nécessairement moins nombreux que le nombre total d'étudiants. Le chiffre de 228 Français sortis diplômés de l'Université depuis 1961 est ainsi à prendre avec précaution, car il paraît relativement faible. Selon une source interne à l'Université, il y aurait à l'heure actuelle au moins 120 étudiants d'origine française à Médine.

[43] Chiffres Campus France. Dans le même temps, l'Arabie saoudite a multiplié le nombre de ses étudiants à l'étranger par deux (85 241 en 2014), devenant le cinquième pays exportateur au monde. 63 % des étudiants partent aux États-Unis, 10 % vers le Royaume-Uni, 7 % pour le Canada et 0,5 % vers la France.
[44] Site officiel de l'Université islamique de Médine.
[45] Chiffres Campus France.

Principales origines des diplômés de l'Université islamique de Médine depuis 1961

MOYEN-ORIENT ET MAGHREB			AFRIQUE SUBSAHARIENNE			ASIE[46]			EUROPE ET AMÉRIQUE		
1	Arabie saoudite	38 625	**1**	Nigéria	1 691	**1**	Indonésie	2 230	**1**	Russie	521
2	Yémen	2 203	**2**	Soudan	1 025	**2**	Inde	1 635	**2**	Royaume-Uni	238
3	Egypte	885	**3**	Mali	754	**3**	Afghanistan	1 108	**3**	États-Unis	237
4	Jordanie	883	**4**	Kenya	655	**4**	Chine	944	**4**	France	228
5	Syrie	818	**5**	Sénégal	654	**5**	Bangladesh	871	**5**	Albanie	176
6	Algérie	676	**6**	Somalie	611	**6**	Malaisie	813	**6**	Bosnie-Herzégovine	174
7	Maroc	639	**7**	Mauritanie	596	**7**	Philippines	782	**7**	Canada	118
8	Turquie	460	**8**	Erythrée	550	**8**	Thaïlande	686	**8**	Macédoine	116
9	Palestine	379	**9**	Ethiopie	539	**9**	Sri Lanka	392	**9**	Pays-Bas	111
10	Oman	314	**10**	Ghana	532	**10**	Népal	309	**10**	Allemagne	82
11	Liban	279	**11**	Côte d'Ivoire	522	**11**	Cambodge	270			
12	Irak	264	**12**	Ouganda	474	**12**	Tadjikistan	253			
13	Iran	251	**13**	Burkina Faso	460	**13**	Kirghizistan	213			
14	Tunisie	224	**14**	Tchad	430	**14**	Kazakhstan	187			
15	Libye	204	**15**	Sierra Leone	375	**15**	Birmanie	170			
16	Emirats arabes unis	176	**16**	Tanzanie	326						
			17	Gambie	319						
			18	Bénin	319						
			19	Cameroun	276						
			20	Niger	265						
			21	Afrique du Sud	174						

- **La légitimité religieuse des anciens étudiants**
  À la fin de leurs études en sciences religieuses, en études coraniques ou en arabe, les étudiants repartent dans leur pays, et reçoivent pour certains des subventions pour y financer des projets religieux. Certains d'entre eux choisissent de devenir fonctionnaires de la Ligue islamique mondiale, et intègrent son institut de formation. Dans leurs pays et dans les milieux salafistes, la légitimité religieuse des diplômés de Médine est grande. Parmi eux se trouvent des noms importants de prédicateurs, comme le malaisien Hussein Yee, le Pakistano-Américain Yasser Qadhi, le Canado-Jamaïcain Bilal Philips ou le Bangladais Tawfiq Showdhury.

[46] Pour une raison inconnue, le site officiel de l'Université islamique de Médine indique seulement 4 diplômés pour le Pakistan, chiffre improbable.

2.3. La WAMY : convertir la jeunesse au wahhabisme

L'Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane, (plus connue sous son acronyme anglais, WAMY, World Assembly of Muslim Youth) peut être considérée comme le versant jeunesse de la Ligue islamique mondiale, bien que la première ne fasse pas partie de la seconde.

- **La marque des Frères**
  Fondée en 1972 sous la supervision du ministère saoudien de l'Éducation, dix ans après la Ligue, la WAMY porte également la marque des Frères musulmans. L'Egyptien Kamal Helbawy, figure importante des Frères musulmans, est l'un des cofondateurs de l'institution, et a depuis contribué à la fondation de la Muslim Association of Britain. De plus, la complémentarité LIM/WAMY reprend la forme habituelle de la présence des Frères dans un pays ou une région du monde, et cela se vérifie en Europe, qui se décline toujours en deux institutions principales : une fédération générale d'organisations islamiques, et une fédération d'organisations musulmanes liées à la jeunesse. Ce focus sur les enfants, et surtout sur les adolescents et les étudiants, s'explique par l'intérêt porté par les Frères à l'éducation, qu'ils considèrent comme le meilleur vecteur d'islamisation des populations. Par conséquent, leurs objectifs sont les mêmes que la Ligue islamique mondiale, avec un public plus ciblé : consolider l'identité musulmane au sein de la jeunesse, faire la promotion de la religion et accompagner les convertis, le plus souvent jeunes.

- **La reprise en main des Saoudiens**
  L'influence des Frères musulmans sur la WAMY est moins forte aujourd'hui qu'elle ne l'a été, ce qui s'explique entre autres par la rupture entre le gouvernement saoudien et les Frères. A l'inverse, l'influence saoudienne, dès l'origine essentielle, s'est renforcée. La WAMY est ainsi placée sous la supervision générale du ministère saoudien des Affaires islamiques, qui est depuis 1999 Salih Al al-Sheikh. Les présidents de la WAMY sont saoudiens ; le poste est occupé depuis 2002 par Saleh ben Suleiman al-Mohaibi, ancien enseignant de l'Université du roi Saoud, et depuis longtemps fonctionnaire de la WAMY. Les liens étroits qui existent entre l'État saoudien et les institutions internationales, mais également entre ces institutions elles-mêmes, sont illustrés par un parcours comme celui du Saoudien Abdallah Omar Nasseef. Vice-président de la WAMY, il a été secrétaire général de la LIM entre 1983 et 1993, puis vice-président du Majlis al-Shura saoudien, et est également secrétaire général du Conseil islamique international pour la prédication et le secours.

- **Un réseau international**
  La WAMY est constituée d'une part d'organisations du monde entier qu'elle fédère, de l'autre par des bureaux régionaux ou nationaux. Son site officiel déclare que la WAMY est officiellement présente dans une soixantaine de pays, mais ne fournit des adresses que pour trente deux bureaux dans le monde (voir la liste plus bas). Il n'existe pas de liste des organisations qui sont membres de la WAMY, mais celle-ci se focalise sur les questions d'éducation et sur les associations de jeunesse, comme les scouts musulmans ou les clubs étudiants. Ses antennes locales proposent des cours ou des camps de vacances.

2.4. L'IIRO et la prédication humanitaire

Depuis 1978, la Ligue islamique mondiale s'est dotée d'un organe consacré aux causes humanitaires, Organisation internationale du secours islamique (International islamic relief organization, IIRO)[47]. Depuis 1987, l'IIRO est associée pour ses projets à la Banque islamique de développement. Son financement se fonde sur des dons et sur la *zakat* ; dans les faits, l'origine de ses fonds est floue, même si les dons issus de la famille royale saoudienne y tiennent une grande part, *via* la banque Al Rajhi Banking and Investment Corporation qui gère la *zakat* centralisée de la dynastie. A ses débuts, l'IIRO répondait à l'urgence et venait en aide aux victimes ; depuis les années 1990, elle effectue un travail de fond et concentre une grande partie de ses financements aux développements des populations musulmanes, *via* l'éducation et l'accueil des orphelins, la santé ou l'agronomie (construction de puits).

- **Une aide humanitaire réservée aux musulmans**
  L'aide de l'IIRO n'est pas universelle. Elle se concentre sur des territoires frappés par une catastrophe naturelle ou par la guerre, mais seulement lorsque des populations musulmanes, qu'elles y soient minoritaires ou majoritaires, sont impliquées. Sa présence est forte dans la Corne de l'Afrique et au Soudan, ainsi que dans toutes les régions du monde où des musulmans sont menacés : l'IIRO est ainsi venue en aide aux Afghans réfugiés au Pakistan dans les années 1980, aux Rohingyas réfugiés en Birmanie, aux Bosniaques et aux Kosovars dans les années 1990, qu'elle a contribué à armer, ou plus récemment dans les pays frontaliers de la Syrie. Pour justifier le fait qu'elle ne vient en aide qu'aux musulmans, l'IIRO affirme que 80 % des victimes de catastrophes naturelles ou de guerres dans le monde sont de confession musulmane[48].

- **Une aide humanitaire conditionnée**
  Cette aide humanitaire est également prosélyte. L'IIRO et la LIM profitent des interventions dans des régions frappées par la famine ou la guerre pour conditionner l'aide à la conversion des populations musulmanes à l'interprétation wahhabite de l'islam. L'IIRO construit aussi bien des centres de soin que des mosquées, des écoles que des centres coraniques. C'est également *via* l'IIRO que des exemplaires du Coran, édités en Arabie saoudite, sont distribués : en tout, 10 millions en 2015, en grande majorité en Asie et en Afrique. Teresa Harings rapporte ainsi que les membres de l'IIRO font pression sur les Somaliens à qui ils viennent en aide pour qu'ils adoptent un mode de vie wahhabite (tenues couvrantes, alimentation), et pour qu'ils mettent fin à leurs pratiques islamiques traditionnelles, notamment soufies[49]. Un *Saudi Cable* prouve que la présence humanitaire est également religieuse et diplomatique : en 2012, dans un document strictement confidentiel destiné à son ministre de l'Intérieur, le roi Abdallah présente une stratégie qui devrait permettre à l'Arabie saoudite de s'infiltrer sur le terrain somalien à travers l'aide humanitaire. Il propose « la création d'un comité de secours pour la Somalie […] ayant pour but d'offrir une assistance humanitaire au peuple somalien et d'assurer la présence physique du royaume sur le territoire somalien […]. Le comité sera donc une arme sécuritaire et stratégique qui permettra

[47] BENTHALL Jonathan, *Islamic charities and Islamic humanism in troubled times,* Manchester, Manchester University Press, 2016.
[48] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire, en ligne : http://www.observatoire-humanitaire.org/fr/index.php?page=fiche-ong.php&part=fiche&id=81
[49] HARINGS Teresa, « The Muslim World League : Creeping Wahhabi Colonialism ? », *op. cit.*

d'atteindre les intérêts du Royaume en Somalie »[50]. Le document suggère également d'inciter la Ligue islamique mondiale et la Banque islamique de développement afin qu'ils investissent en Somalie et affermissent la présence saoudienne.

- **Le repli de l'IIRO**
  A de nombreuses reprises, L'IIRO a été suspectée de financer le terrorisme, notamment ses succursales d'Asie du Sud-Est, comme la branche fondée aux Philippines par Mohammed Jamal Khalifah, beau-frère d'Oussama ben Laden qui aurait financé des camps d'entraînement pour le djihad afghan et pour al-Qaïda[51]. Ce bureau est fermé en 2006, lorsque les États-Unis le classent comme une organisation terroriste. L'IIRO est également accusée d'avoir armé l'Armée de Libération du Kosovo dans les années 1990. Ces accusations, et la pression américaine contre le gouvernement saoudien, expliquent la perte d'influence de l'IIRO depuis le milieu des années 2000 et l'affaiblissement de ses financements, passés d'environ 100 millions de dollars en 1999 à moins de la moitié dix ans plus tard selon Marie Juul Petersen[52]. L'organisation humanitaire s'est pour partie repliée sur elle-même et multiplie depuis les activités caritatives à l'intérieur de l'Arabie saoudite, qui représente en 2009 16 % de son budget[53].

Le pèlerinage à La Mecque
Une machine économique plus qu'une machine prosélyte

Les musulmans vont autant vers l'Arabie saoudite qu'elle tente de venir à eux. Cinquième pilier de l'islam, le pèlerinage à La Mecque est obligatoire : tout musulman, s'il en a les capacités financières et physiques, doit se rendre au moins une fois dans sa vie en Arabie saoudite. La légitimité symbolique du pays au sein du monde musulman est donc considérable, puisqu'il possède et assure la gestion des deux premiers lieux saints de l'islam : le roi d'Arabie saoudite porte le titre de Gardien des deux lieux saints[54]. Chaque année, ce sont 60 nationalités et plus de neuf millions de touristes religieux qui se rendent en Arabie saoudite, dont plus de deux millions uniquement pendant le *hajj*[55]. Contrairement à la *umrah* (petit pèlerinage facultatif) qui peut être effectuée à toutes les périodes de l'année, le *hajj* ou grand pèlerinage se déroule toujours entre le 8 et le 13 du Dhoul Hijja, dernier mois du calendrier islamique et ne peut être effectué qu'une fois tous les cinq ans. Afin de permettre aux musulmans du monde entier d'effectuer cette obligation sacrée, le ministère saoudien du Hajj et de la Umrah fixe des quotas de visas délivrés par pays d'origine.

Le pèlerinage est une source de revenus majeure pour l'Arabie saoudite. En moyenne, les pèlerins dépensent 17 381 riyals (3 964 euros), soit six milliards d'euros par an pour le royaume. Au total, le pèlerinage représente plus de 3 % du PIB saoudien et plus de 600 000 emplois[56]. Avant la

[50] *Saudi Cable* 104677 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc104677.html
[51] La WAMY a également été suspectée par les États-Unis d'avoir financé al-Qaïda dans les années 1990 *via* Abdallah ben Laden, fils d'Oussama Ben Laden, qui était responsable de la section américaine de la WAMY. Voir *Saudi Cables* 41626 et 40737.
[52] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.
[53] *Ibid.*
[54] CHIFFOLEAU Sylvia, « Le pèlerinage à La Mecque : une industrie sous contrôle », *La Vie des idées,* 29 avril 2014.
[55] « Milliers de policiers, millions de pèlerins, milliards de bénéfices : le pèlerinage de La Mecque en chiffres », *Le Monde,* 22 septembre 2015.
[56] « Le pèlerinage à La Mecque, une vraie manne pour Riyad », *RFI,* 22 septembre 2017.

découverte du pétrole, le pèlerinage était la principale ressource du pays, et constituait un atout de poids dans le cadre des réflexions sur l'après-pétrole : le tourisme religieux représente un axe de développement sur lequel l'Arabie saoudite compte pour diversifier son économie. Le pays cherche en effet à développer encore plus le pèlerinage et les revenus qui l'accompagnent. En 2020, La Mecque et Médine devraient accueillir 20 millions de touristes religieux dont dix millions uniquement pour le *hajj,* ce qui constituerait une recette attendue d'environ 90 milliards de dollars par an. Pour faire face à l'augmentation considérable du nombre de pèlerins, qu'elle appelle de ses vœux, l'Arabie saoudite a dû entreprendre de grands travaux d'expansion de la Grande Mosquée qui a vu sa capacité d'accueil portée de 1,5 million de fidèles à 2,2 millions, ce qui en fait la plus grande mosquée du monde[57]. En quelques décennies, la ville de La Mecque s'est métamorphosée. La construction de gigantesques hôtels pour accueillir les pèlerins pose question car les oulémas sont opposés aux grandes constructions qui, selon eux, annoncent la fin des temps.

L'aspect touristique du pèlerinage est de plus en plus marqué. Les visas de pèlerinage sont accordés par l'Arabie saoudite en raison d'un pour mille habitants dans les pays musulmans et sont vendus uniquement par des agences de voyage accréditées pour les autres. Le sens du pèlerinage évolue : les autorités saoudiennes favorisent le développement de la *umrah*, qui peut être effectuée en quelques heures. Moins contraignant que le *hajj*, sa récompense spirituelle est moindre, mais son avantage est qu'il peut avoir lieu tout au long de l'année : le tourisme religieux peut donc être ininterrompu. La Mecque est aujourd'hui l'un des hauts lieux de la mondialisation, qui profite du développement du secteur aérien. C'est également une plaque tournante, puisque de nombreuses agences de voyage proposent désormais des offres qui associent une étape à La Mecque pour y effectuer la *umrah*, puis un séjour dans un autre pays musulman, comme Oman ou les Émirats arabes unis.

D'où une transformation sociologique du profil des pèlerins. Autrefois, le voyage était avant tout effectué par des hommes âgés ; il intervenait après une vie de piété et marquait une rupture forte dans la vie du croyant, qui en revenait transformé, tant par l'effort spirituel que par l'effort physique du *hajj*. L'âge moyen du pèlerin a depuis baissé, de même que son importance symbolique et unique. Il n'est plus rare de trouver de jeunes musulmans qui ont déjà effectué le pèlerinage à plusieurs reprises, en particulier plusieurs *umrah*. Grâce aux réseaux sociaux, le pèlerinage s'inscrit dans une forme de religiosité ostentatoire, qui oscille entre désir de se ressourcer spirituellement, et volonté d'afficher le voyage à La Mecque comme un signe extérieur de richesse, symbole de réussite sociale et spirituelle[58]. Enfin, le pèlerinage se féminise rapidement, là où les croyantes, qui doivent obligatoirement s'y rendre accompagnées d'un gardien, étaient il y a encore quelques décennies très peu nombreuses. Autour de la Kaaba, au cœur de la grande mosquée de La Mecque, l'espace est mixte.

La Mecque ne s'est cependant pas transformée en machine à « wahhabiser » les pèlerins. Si les pèlerins évoluent dans un univers saoudien et wahhabite, à commencer par les mosquées de la ville qui suivent toutes ce courant, le pèlerinage n'est pas un moment de prosélytisme intense.

[57] JOLLY Vincent, « La folle transformation de la Mecque », *Le Figaro,* 3 avril 2017.
[58] SAGHI Omar, *Paris-La Mecque : sociologie du pèlerinage,* Paris, PUF, 2010.

Le pèlerin doit y suivre des rites précis, et peut s'adresser à des bureaux particuliers s'il a une question sur le déroulement exact du pèlerinage. Chaque pèlerin reçoit un bracelet électronique d'identification regroupant des informations médicales et personnelles utiles en cas d'urgence. Ces bracelets ont également un GPS intégré et informent les pèlerins des horaires de prière. Ils proposent également une aide multilingue aux pèlerins ne parlant pas arabe. Des étudiants étrangers de l'université de Médine encadrent et guident les pèlerins des pays dont ils sont eux-mêmes originaires. Les autorités politiques et religieuses saoudiennes ciblent également des individus particuliers, militants ou influenceurs musulmans dans leur pays, à qui des pèlerinages tous frais payés sont offerts. Mais pour le reste, le pèlerinage est également un moment de rencontre des différentes populations musulmanes, venues du Moyen-Orient, d'Afrique, d'Asie ou d'Europe, quel que soit le courant auquel ils appartiennent, y compris ceux qui, comme les chiites, sont *a priori* les plus éloignés du wahhabisme.

Principales origines des pèlerins lors du hajj en 2017

PAYS	NOMBRE DE PÈLERINS
Indonésie	221 000
Pakistan	179 200
Inde	170 000
Bangladesh	127 200
Nigéria	95 000
Egypte	87 500
Iran	86 500
Turquie	80 000
Algérie	36 000
Maroc	32 000
Soudan	32 000
Royaume-Uni	25 000
France	22 000
Russie	20 500
Allemagne	8 000

3. L'expansion différenciée du wahhabisme dans le monde

La liste croisée de la répartition de la LIM, de la WAMY et de l'IIRO dans le monde permet de comprendre la stratégie religieuse des institutions liées au wahhabisme saoudien. Il faut y ajouter les étudiants de retour de l'Université islamique de Médine, qui constituent des acteurs majeurs de l'expansion du wahhabisme dans leur pays d'origine. Si l'on fait le bilan de l'action religieuse saoudienne depuis les années 1960, le pays a peut-être dépensé plus de 85 milliards de dollars selon l'estimation de James Woosley[59], et aurait permis la construction de 1 359 mosquées et de plus de

[59] Selon James Woosley, « The global spread of Wahhabi islam: how great a threat ? », Pew Research Center, 3 mai 2005.

2 000 écoles[60]. Mais cet effort n'est pas uniforme. Il est possible de différencier des zones d'influence plus importantes que d'autres, où les investissements wahhabites sont plus forts qu'ailleurs. Le salafisme s'y développe plus facilement. Ce sont des pays d'Afrique ou d'Asie majoritairement musulmans, en plein développement. A l'inverse, l'Europe n'est pas au centre de l'action prosélyte : les structures religieuses liées à l'Arabie saoudite y ont plutôt une fonction diplomatique, auprès des communautés musulmanes et des pouvoirs publics.

3.1. Le monde arabe, base-arrière du wahhabisme saoudien

Etonnamment, la présence officielle du wahhabisme au Moyen-Orient et au Maghreb est relativement faible. Il n'existe pas de bureau de la Ligue islamique mondiale dans les pays arabo-musulmans. Seule la WAMY y possède quelques bureaux, à Gaza ou à Erbil. Quant à l'IIRO, elle est actuellement présente dans les pays frontaliers de la Syrie depuis le début de la guerre civile. Comme le montre l'étude de l'Egypte, de la Tunisie et du Maroc plus haut, c'est pourtant dans ces pays que le salafisme progresse le plus rapidement, et qu'il est le plus implanté. Cela s'explique par des données socio-politiques nationales favorables au succès du salafisme, mais également par des financements saoudiens difficiles à retracer et par un *soft power* saoudien plus diffus que les canaux officiels de la Ligue islamique mondiale. Il faut donc distinguer, à l'échelle du Moyen-Orient et à l'échelle du monde entier, deux types de diffusion du salafisme : une diffusion officielle, et une diffusion informelle, fondée sur les individus et particulièrement sur les anciens étudiants de l'Université islamique de Médine, qui, à leur retour dans leur pays, sont les meilleurs promoteurs possible du wahhabisme. Ce à quoi il faut ajouter une diffusion des idées salafistes par médias interposés, en particulier les télévisions religieuses saoudiennes.

Des relais internationaux de l'influence religieuse saoudienne peuvent également être installés dans des pays du Moyen-Orient. C'est le cas du Conseil islamique international pour la Prédication et le Secours (International Islamic Council for Da'wa and Relief, IICDR), fédération créée en 1988 par l'Arabie saoudite et la Ligue islamique mondiale. Si son siège principal est au Caire, plusieurs sections, dont celles qui sont consacrées aux activités caritatives ou à la jeunesse sont en Arabie saoudite ; la section finance est basée au Koweït, et celle consacrée aux minorités musulmanes à Londres. Le Conseil réunit des organisations musulmanes du monde entier, dont la Ligue, la WAMY, la Fédération des organisations islamiques d'Europe (FOIE), Islamic Relief (organisation caritative basée au Royaume-Uni), ou Qatar Charity, ainsi que les ministères des Affaires islamiques de différents pays musulmans (Egypte, Jordanie, Koweït ou Qatar). Les principales fonctions du Conseil sont réparties entre les grands oulémas d'al-Azhar et des représentants saoudiens : selon le site officiel de l'IICDR, le président du Conseil était avant 2010 Mohammed Sayyid al-Tantawi, cheikh d'al-Azhar, et le secrétaire-général le Saoudien Abdallah Omar Nassef[61].

[60] SHANE Scott, « Saudis and extremism: « Both the arsonists and the Firefighters » », *New York Times*, 25 août 2016.
[61] Site officiel de l'IICDR.

3.2. Les fronts pionniers du wahhabisme

Les deux régions du monde où les institutions officielles du wahhabisme sont les plus actives depuis leur création sont l'Afrique subsaharienne (Corne de l'Afrique et Afrique de l'Ouest) et l'Asie du Sud (Sous continent indien et Sud-Est asiatique) ; dans une certaine mesure, il est possible d'y ajouter les Balkans. Ce sont également les régions où la progression du salafisme est la plus forte. La majorité des financements religieux de l'Arabie saoudite y est destinée. L'effort du wahhabisme officiel dans certains pays se remarque par le déploiement de toutes les organisations qui en dépendent : au Kenya, au Niger, au Nigéria, en Mauritanie, en Indonésie, au Pakistan ou en Bosnie, la LIM, la WAMY et l'IIRO ont toutes ouvert des bureaux, et parfois des centres culturels ou des centres de formation.

Les sociétés où s'implante le salafisme, relayé par des acteurs locaux, se transforment depuis les années 1990. Le salafisme n'est pas le seul acteur religieux (musulman ou non) de ces changements, mais son implantation et son expansion en sont la cause principale[62]. Le rôle social de la religion y prend de l'ampleur, sous des formes plus conservatrices qu'auparavant, et le salafisme est responsable de la réislamisation des sociétés. Les pratiques quotidiennes et vestimentaires ne sont plus les mêmes, en particulier chez les femmes ; certaines traditions, dont la célébration populaire de la naissance du prophète, sont remises en question car accusées d'être des *bid'a* (innovations). L'expansion du salafisme se caractérise également par une montée des tensions religieuses, parce qu'il s'en prend, parfois violemment, aux courants de l'islam traditionnel, comme le soufisme en Afrique. Enfin, les zones d'investissement religieux wahhabite coïncident avec les zones où se développent des mouvements djihadistes armés, comme al-Shebaab en Somalie ou Boko Haram au Nigéria, groupes qui ont tout deux des racines salafistes.

L'influence religieuse et diplomatique de l'Arabie saoudite

- **Des pays musulmans en développement**
  L'effort wahhabite s'explique d'une part par des raisons religieuses et démographiques : la Ligue islamique mondiale et ses institutions satellites sont avant tout actives dans des pays à majorité musulmane, ou ayant une importante communauté musulmane ; c'est notamment le cas des premiers pays musulmans au monde en termes de population, qui sont asiatiques : l'Indonésie, le Pakistan ou le Bangladesh. Plus la majorité du pays est musulmane, plus la Ligue islamique mondiale et les autres institutions y sont implantées. Par ailleurs, ce sont des pays en développement, tant au niveau économique qu'au niveau démographique, comme le Nigéria : le salafisme peut s'y développer plus aisément. Le but premier n'est donc pas de convertir, car l'investissement est moindre dans les pays non musulmans, mais de faire venir (revenir si l'on prend le point de vue wahhabite) les musulmans dans le droit chemin du salafisme. Sur le terrain, le prosélytisme peut rencontrer la concurrence de prosélytismes chrétiens (évangéliques notamment) contre lesquels il lutte ; c'est plus globalement l'influence occidentale qui est combattue, lutte que l'on retrouve par exemple au fondement idéologique d'un groupe djihadiste comme Boko Haram.

[62] AMMOUR Laurence Aïda, *La pénétration wahhabite en Afrique,* Centre français de Recherche sur le Renseignement (Cf2R), Rapport de Recherche n° 23, février 2018.

- **Des implantations géopolitiques**
  Mais les raisons de l'implantation wahhabite sont également diplomatiques, comme le montrent les *Saudi Cables* : concurrence iranienne et donc chiite qui focalise l'attention des autorités et ambassadeurs saoudiens, mais également concurrence turque. Pour ces trois pays, l'Afrique de l'Ouest représente une zone d'influence et un marché économique. Aux mosquées du roi Faysal construites dans plusieurs pays de cette région répond par exemple la grande mosquée du Ghana, construite dans un style néo-ottoman par la Turquie *via* la Fondation Diyanet pour 14 millions de dollars. Dès les années 1970, la Ligue islamique mondiale était présente dans des pays récemment indépendants et dont les structures étatiques n'étaient pas encore entièrement en place. L'implantation du salafisme est facilitée lorsque les pouvoirs locaux sont faibles, particulièrement à la suite d'un conflit ou d'une guerre civile. C'est le cas au Bangladesh en 1971 après la guerre d'indépendance, en Somalie avec la guerre civile, mais également dans les Balkans. La présence saoudienne dans la Corne de l'Afrique en est le meilleur exemple. Facilitée par la faiblesse des États, elle s'explique géopolitiquement par la proximité géographique de l'Arabie saoudite et des pays qui composent la Corne, et par l'importance stratégique de la mer Rouge et du golfe d'Aden. L'Erythrée par exemple était jusqu'en 2015 un allié de l'Iran et soutenait les Houthis au Yémen ; le rapprochement avec l'Arabie saoudite a eu lieu en 2015 et a permis l'installation d'une base saoudienne à Assab[63]. Mais c'est plus globalement l'influence générale de l'Arabie saoudite qui se fait de plus en plus sentir dans cette région du monde, notamment au travers de la rapide hausse du nombre de mosquées salafistes[64], mais aussi par un certain nombre de pratiques et de comportements quotidiens, comme l'apparence vestimentaire des femmes. Ces transformations n'ont pas de conséquences seulement dans la région, mais aussi dans les pays vers lesquels des populations musulmanes issues de ces États sont installées : l'immigration somalienne récente au Royaume-Uni serait ainsi l'un des facteurs de progression du salafisme dans ce dernier pays[65].

Des financements importants pour ancrer le wahhabisme

Les vecteurs de diffusion du wahhabisme sont multiples. Pour ce qui est visible et officiel, la Ligue islamique mondiale installe dans les capitales et grandes villes de ces pays des centres culturels. Les pays où le soft power saoudien est le plus présent sont ceux où sont installées à la fois la Ligue, la WAMY et l'IIRO, comme le Pakistan ou la Mauritanie. L'ouverture d'un centre de formation théologique, comme en Mauritanie, au Nigéria ou aux Comores, dénote un effort particulier : plutôt que de se rendre en Arabie saoudite (Université islamique de Médine), les étudiants sont formés sur place et constituent des relais directs de l'influence saoudienne. L'Arabie saoudite participe également au financement de mosquées. La grande mosquée de Bamako au Mali, inaugurée en 1976, a ainsi reçu 24 millions de riyals de la part des Saoudiens[66], et porte depuis 2017 le nom du roi Faysal. Nom que partagent souvent les grandes mosquées construites sur des fonds saoudiens, comme à Conakry (Guinée), à N'Djamena (Tchad), ou encore à Islamabad (Pakistan) : Faysal est le roi qui a ouvert l'Arabie saoudite sur le monde extérieur et l'initiateur de l'exportation de la prédication wahhabite.

[63] PLAUT Martin, « Faith and money from the Middle East fuelling tensions in the Horn of Africa », *The Conversation,* 9 février 2017.
[64] ALI Abdisaid M., « Islamist extremism in East Africa », Africa Center for strategic studies, 9 août 2016.
[65] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, inside British Islam,* Londres, Hurst and Company, 2014.
[66] Site de la King Khalid Foundation.

Les financements saoudiens sont soit directement destinés à des fondations religieuses (construction de mosquées-cathédrales ou de mosquées de village), soit des investissements économiques, soit des aides humanitaires (WAMY ou IIRO). Selon Abdisaid M. Ali, les financements saoudiens dans des structures religieuses sur l'île de Zanzibar (Tanzanie) s'élèvent à un million de dollars par an[67]. Les investissements sont également importants au Bangladesh : l'Arabie saoudite s'apprêterait à dépenser un milliard de dollars dans le pays pour y construire 560 mosquées, et soutient l'organisation Hefazat-e-islam, qui contrôle 14 000 mosquées et madrassas (1,4 million d'élèves en tout)[68]. En Indonésie, ce sont depuis 1980 150 mosquées et 100 écoles qui ont été construites grâce aux financements saoudiens[69]. Quant aux aides humanitaires, on a vu qu'elles sont parfois conditionnées à l'islamité de leur bénéficiaire, voire à son adhésion au salafisme. À ce titre, le Qatar, *via* l'organisation Eid Charity, ou le Koweït, *via* l'Africa Muslim Agency ou l'Africa Relief Committee, sont tous aussi impliqués[70] : il n'existe pas de frontière entre secours humanitaire et prédication ; la construction d'une mosquée est mise sur le même plan que la construction d'un orphelinat.

Eid Charity
Le plus grand constructeur de mosquées au monde ?

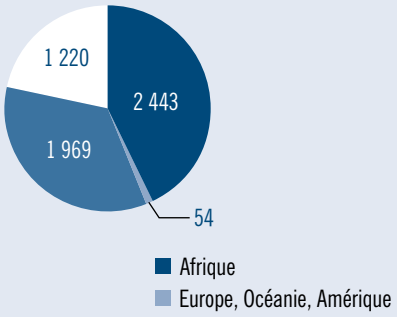
Les principaux financements religieux en provenance du Golfe n'ont pas pour destination l'Europe ou les États-Unis, mais les pays en développement d'Asie et d'Afrique, considérés comme des fronts pionniers aussi bien par la Ligue islamique mondiale que par des organisations caritatives comme Eid Charity. Fondée en 1995 à Doha, la Fondation Sheikh Eid ben Mohammad al-Thani porte le nom d'un membre de la famille émirienne qui a plusieurs fois été ministre. De tendance plutôt salafiste, Eid Charity est également liée aux Frères musulmans ; le département d'État américain suspecte notamment l'organisation d'avoir financé le Hamas *via* la structure *Union of Good* de Youssef al-Qaradawi[71]. Un de ses fondateurs, Abd al-Rahman al-Nuaymi, est par ailleurs accusé par le département du Trésor américain d'avoir soutenu financièrement al-Qaïda en Irak et en Syrie, ainsi que des groupes terroristes en Somalie[72].

Modeste jusqu'au milieu des années 2000, elle est devenue, avec le soutien des al-Thani et le financement d'hommes d'affaires qatari, une des premières organisations caritatives religieuses au monde. En 2016, Eid Charity pilote 6 642 projets dans soixante pays. Elle intervient sur des terrains de guerre (comme en Syrie) et prend avant tout en charge des populations musulmanes en péril, comme les Rohingyas. Dans un rapport de 2015 qui fait le bilan de ses vingt premières années d'existence, Eid Charity déclare avoir construit en tout 1 107 écoles dans le monde, et construit 1 789 foyers, dont des orphelinats, ainsi que des puits. Eid Charity est également active au Qatar même, où elle a distribué entre 2006 et 2015 12 millions de dollars à plus de deux millions de personnes[73].

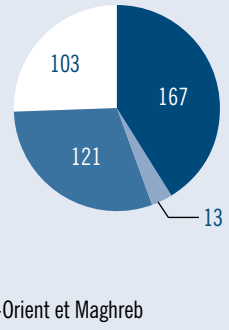
[67] ALI Abdisaid M., « Islamist extremism in East Africa », *op. cit.*
[68] « How Saudi Arabia finances radical Islam in Bangladesh », UCA News, 29 mai 2017.
[69] VARAGUR Krithika, « Saudi Arabia is redefining Islam for the World's largest Muslim nation », *The Atlantic,* 2 mars 2017.
[70] JSTOR Rabasa.
[71] « Eid Charity's al-Baraka initiative : admirable or alarming ? », Consortium against terrorist finance, 5 juillet 2016.
[72] *Ibid.*
[73] Eid Charity, rapport 1995-2005.

Comme pour les autres organisations caritatives islamiques, secours humanitaire et prédication se confondent, qu'elles touchent des populations musulmanes ou non. C'est vrai au Qatar où, à l'instar des bureaux de prédication saoudiens, Eid Charity cherche à convertir des populations non-musulmanes : entre 2006 et 2015, 10 852 personnes se seraient converties, majoritairement des employés et ouvriers originaires d'Asie (Philippins, Sri Lankais, Indonésiens ou Népalais). C'est également vrai à l'étranger, où Eid Charity déclare avoir financé entre 1995 et 2015 la construction de 5 700 mosquées, pour un total de 166 millions de dollars. Rien qu'en 2016, ce sont 638 nouvelles mosquées qui sont sorties de terre, et 70 centres islamiques (pour 17 millions de dollars). La répartition des investissements dresse une carte de l'influence d'Eid Charity dans le monde. Sans surprise, Eid Charity concentre ses efforts sur l'Afrique subsaharienne et sur l'Asie, selon une stratégie tout à fait semblable à celle observée pour la Ligue islamique mondiale. Plusieurs pays font l'objet d'une attention particulière de l'organisation, à commencer par le Yémen où ont été construites en 20 ans plus de 1 000 mosquées (soit un sixième du total). En Afrique, Eid Charity est présente de façon active dans la Corne de l'Afrique et dans le golfe de Guinée ; et en Asie, au Pakistan et en Inde, ainsi que dans les pays d'où est originaire la majorité de la main d'œuvre immigrée du Qatar, l'Indonésie, les Philippines, le Bangladesh ou le Népal. Quant aux mosquées en Europe et dans le reste de l'Occident, elles se concentrent dans deux pays, la Russie et le Kosovo. Leur financement est en moyenne plus élevé qu'ailleurs : une mosquée canadienne, la seule construite sur le continent américain, a par exemple été financée à hauteur de 4,3 millions de riyals qataris (plus d'un million de dollars), soit autant que pour les 21 mosquées au Kosovo ou les 79 mosquées construites au Malawi.

Mosquées construites par Eid Charity réparties par zones géographiques (1995 -2015)



Millions de Riyals investis par Eid Charity pour construire des mosquées (1995-2015)



Nombre de mosquées construites par pays

MOYEN-ORIENT ET MAGHREB		AFRIQUE		ASIE		EUROPE, AMÉRIQUE, OCÉANIE	
Yémen	1049	Soudan	469	Pakistan	787	Russie	26
Egypte	102	Somalie	333	Inde	425	Kosovo	21
Irak	41	Mauritanie	329	Indonésie	370	Suède	2
Liban	13	Nigéria	266	Philippines	183	Nouvelle-Zélande	1
Jordanie	6	Niger	226	Bangladesh	88	Canada	1
Iran	4	Ghana	174	Népal	50	Ukraine	1
Qatar	4	Bénin	158	Thaïlande	37	Slovaquie	1
Turquie	1	Mali	149	Cambodge	22	France	1
		Guinée	98	Malaisie	3		
		Togo	81	Afghanistan	2		
		Malawi	79	Sri Lanka	2		
		Sénégal	62				
		Tanzanie	9				
		Gambie	9				
		Erythrée	1				

Le relais des acteurs locaux

- **Les missionnaires et les anciens étudiants de l'Université de Médine**
  Les acteurs locaux de la diffusion du wahhabisme sont très fréquemment d'anciens étudiants de l'Université islamique de Médine, peut-être l'institution saoudienne le plus efficace puisqu'elle fait directement appel aux acteurs autochtones. Tout en structurant la scène salafiste locale, ils restent en lien avec l'Arabie saoudite et assurent la transmission du message wahhabite. À leur retour d'Arabie saoudite, les anciens étudiants bénéficient d'un capital intellectuel conséquent, mais également d'un capital financier non négligeable, puisqu'ils peuvent être soutenus par l'Université lorsqu'ils souhaitent monter des projets. En termes d'importance, les premiers contingents d'étudiants étrangers dans cette université viennent effectivement de pays d'Afrique sub-saharienne ou d'Asie du Sud. Ils participent à leur retour à ce qu'Abdoulaye Sounaye nomme en parlant d'Afrique de l'Ouest la « révolution salafiste »[74]. Les prédicateurs saoudiens – ou qui ont été formés en Arabie Saoudite – sont de plus en plus nombreux en Afrique de l'Ouest où ils mènent activement la *da'wa*. Dans le nord du Nigéria, le mouvement Izala est un exemple de relais du prosélytisme wahhabite : fondé par Ismaila Idris (mort en 2000) en 1978, ce mouvement dont le nom complet est « société pour la suppression de l'innovation et pour le rétablissement de la Sunna » est proche

[74] SOUNAYE Abdoulaye, « Salafi revolution in West Africa », Leibniz-Zentrum Moderner Orient, *Working Paper n° 19,* 2017.

du wahhabisme et soutenu par la Ligue islamique mondiale[75]. Résolument anti-soufi, le soufisme étant considéré comme une innovation, il fait la promotion de la charia dans les États du Nord du pays : abandonnée en 1960, la charia y est réinstaurée en 1999[76].

- **La main d'œuvre immigrée**
  Le rôle de la main-d'œuvre immigrée en Arabie saoudite, un tiers des 30 millions d'habitants que compte le pays, est également fondamental. Il y a coïncidence entre leurs pays d'origine et les pays où investissent les organisations saoudiennes. Majoritairement originaires de pays asiatiques comme le Bangladesh (deux millions de travailleurs bangladeshis en Arabie saoudite), l'Indonésie ou les Philippines, ils font office, sans forcément en avoir conscience, de relais entre l'Arabie saoudite et leur pays[77]. Ils font circuler de l'une à l'autre des capitaux, sous la forme de remises, mais également des idées et des modes de vie[78]. Ces travailleurs, lorsqu'ils ne sont pas musulmans, peuvent par ailleurs se convertir à l'islam wahhabite, souvent en raison de l'effort prosélyte opéré auprès d'eux par les bureaux de prédication saoudien, dont l'un des objectifs est justement de toucher la main-d'œuvre immigrée.

Indonésie
Islam politique, salafisme et djihadisme
dans le premier pays musulman du monde

Islam et politique

La première tentative d'instaurer un État islamique en Indonésie date de la guerre des padris (1803-1837). Ces religieux musulmans de Sumatra ont découvert le wahhabisme lors de leur pèlerinage à La Mecque et tentent d'imposer la charia à leur retour[79]. Cette guerre mène en 1821 à l'intervention des Pays-Bas qui met fin aux ambitions des padris. Un siècle plus tard, dans les années 1910, plusieurs organisations réformistes voient le jour. Parmi elles, Muhammadiyah, al-Irsyad, et Persetuan Islam, qui prêchent un retour au Coran et à la Sunna. Un débat sur la création d'un État islamique en Indonésie se crée entre ces groupes dits « modernistes » et des mouvances séculaires[80]. Le débat atteint son paroxysme en 1945 lors d'un forum organisé par le Japon pour préparer l'Indonésie à son indépendance. Sukarno, premier président du pays indépendant, trouve un compromis en insérant dans la charte de Jakarta un article qui dicte « la croyance en Dieu, avec l'obligation pour les musulmans d'appliquer la loi islamique » comme l'un des cinq piliers de l'État. La charte stipule également l'obligation pour le président d'être musulman. Les groupes séculaires acceptent à contre cœur, mais les protestants et les catholiques du pays, mécontents, menacent de former leur propre État en Indonésie orientale. De peur que les Pays-Bas ne profitent de ce schisme pour imposer à nouveau la domination coloniale, les groupes islamistes acceptent de retirer les deux principes problématiques de la charte.

[75] BEN AMARA Ramzi, *The Izala Movement in Nigeria: its split, relationship to Sufis and perception of Shari'a re-implementation,* Universität Bayreuth, juin 2011.
[76] « "Political shari'a"? Human rights and Islamic law in Northern Nigeria », Human Rights Watch, 21 septembre 2004.
[77] SHANE Scott, « Saudis and extremism: « Both the arsonists and the Firefighters » », *op. cit.*
[78] « How Saudi Arabia finances radical Islam in Bangladesh », *op. cit.*
[79] MARGOLIN Jean-Louis, « Indonésie : deux siècles d'islamisme violent », Asialyst, 20 mai 2016.
[80] SOLAHUDIN, *The Roots of Terrorism in Indonesia: from Darul Islam to jema'ah Islamiyah,* University of New South Wales Press, 2013.

Après l'Indépendance, des intellectuels islamistes s'intéressent aux idées des Frères musulmans qu'ils découvrent à travers des livres traduits en indonésien. Le mouvement Tarbiyah (éducation), fortement influencé par ces idées et centré sur le prosélytisme, se forme au début des années 1980 et se propage dans divers campus universitaires. L'activisme estudiantin devient l'un des principaux foyers d'activités politiques islamiques en Indonésie. Le président Suharto (1967-1998) impose néanmoins des restrictions liées aux aspirations politiques des groupes religieux. Il réprime notamment les groupes radicaux comme celui de Darul Islam, précurseur de Jemaah Islamiyah (JI). La chute de Suharto en 1998 et la démocratisation de l'Indonésie permettent d'élargir l'espace de l'activisme islamique. Des groupes radicaux tels que Hizb-ut-tahrir, Laskar Jihad, ou le Front des défendeurs de l'Islam (FPI), font surface. Des Indonésiens qui avaient rejoint la lutte contre l'Union Soviétique en Afghanistan, rentrent en Indonésie et rejoignent les rangs d'organisations djihadistes comme Jemaah Islamiyah (JI)[81].

Certains partis islamistes jouent un rôle important sur la scène politique indonésienne. Le plus organisé de ces groupes est le PKS (Partai Keadilan Sejahtera), qui a remporté aux dernières élections législatives en 2014 40 des 550 sièges (6,79 %). Mais le parti islamiste le plus puissant est actuellement le PKB (Partai Kebangkitan Bangsa), qui a remporté aux mêmes élections 9,04 % des voix et 47 sièges. Ce parti a été créé pour participer aux élections législatives de 1999, après la chute de Suharto. Il a été établi comme le bras politique du Nahdlatul Ulama (NU), une organisation islamique qui s'est retirée de la vie politique en 1984, et qui comprenait cinquante millions d'adhérents13[82].

Bien que le gouvernement ne soutienne pas la mise en œuvre de la charia, la question semble gagner du terrain au niveau régional. La charia a par exemple été promulguée dans la province d'Aceh, au nord de Sumatra, en vertu de lois spéciales sur l'autonomie en 2002. Dans d'autres districts de l'ouest de Java, des groupes musulmans locaux ont également adopté la charia, agissant souvent de concert avec des représentants du district et des oulémas. Ce phénomène trouve son origine dans un accord conclu entre le gouvernement indonésien et le mouvement Free Aceh, où l'introduction de la charia était l'une des concessions faites pour mettre fin à une insurrection séparatiste vieille de plusieurs décennies.

Influence saoudienne

À partir du milieu des années 1970, l'Arabie saoudite commence à étendre son influence en Indonésie. L'un de ses projets le plus important est la création du Collège islamique et arabe (plus connu sous son acronyme indonésien, LIPIA), branche de l'Université islamique de l'Imam Ibn Saoud de Riyad. 3 500 étudiants indonésiens y suivent gratuitement un cursus fondé sur l'apprentissage de la langue arabe et de l'islam, avec un accent sur les enseignements d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Abd al-Wahhab[83]. Plusieurs *leaders* islamistes indonésiens sont diplômés de

[81] VARAGUR Krithika, « Saudi Arabia is redefining Islam for the World's largest Muslim nation », *op. cit.*
[82] « Indonesia », *World Almanac of Islamism,* The American Foreign Policy Council, 2017.
[83] *Ibid.*

cette université. Parmi eux, Habib Rizieq, *leader* du Front des défendeurs de l'Islam (FPI), était au premier rang du mouvement qui a mené à l'emprisonnement en mai 2017 du gouverneur d'origine chinoise de Jakarta, à la suite d'accusations de blasphème contre l'islam. Les étudiants les plus brillants du collège bénéficient aussi d'une bourse universitaire pour poursuivre leurs études en Arabie saoudite. D'autres étudiants bénéficient de bourses gouvernementales pour étudier dans les grands centres d'apprentissage islamiques du monde musulman.

Aujourd'hui, l'Arabie saoudite continue d'exercer une forte influence sur le pays. Le royaume y a construit plus de 150 mosquées, a fourni des livres et des professeurs à plus de 100 écoles et a distribué des milliers de bourses universitaires. Depuis sa création en 1961, 2 230 Indonésiens ont été diplômés de l'Université de Médine. Le gouvernement saoudien semble également être impliqué dans la politique intérieure indonésienne. À titre d'exemple, dans un document du ministère des affaires étrangères saoudien divulgué par Wikileaks, le comité préparatoire du conseil suprême pour les affaires islamiques recommande aux ministères des Affaires étrangères et des Affaires islamiques saoudiens ainsi qu'au Conseil suprême indonésien pour l'appel islamique, d'établir des programmes opérationnels pour « faire face au danger » posé à Jakarta par la secte « Al-Ahmadiyya Al-Qadiyaniya », mouvement né au Punjab et considéré comme non musulman par l'Arabie saoudite[84]. L'influence de l'Arabie Saoudite est aussi visible au quotidien. Dans un article publié en 2017, Marc Woodward, spécialiste de l'islam en Indonésie, décrit sa rencontre avec un jeune étudiant qui soutient le mouvement Tarbiyah, pour qui « il est obligatoire pour les musulmans de suivre le prophète Mahomet de toutes les manières possibles, et que la meilleure façon de le faire est de suivre les pratiques des Saoudiens contemporains »[85].

Groupes terroristes

En mai 2018, en l'espace d'une semaine, l'Indonésie a été touchée par quatre attentats revendiqués par l'organisation État Islamique et attribués à sa branche asiatique ISEA (Islamic State in East Asia). C'est plus précisément le groupe JAD (Jamaah Ansharut Daulah) qui aurait organisé les attaques. Ce groupe a prêté allégeance à Daesh en 2015 et fait partie d'une cinquantaine de groupes sud-asiatiques qui ont rejoint les rangs de l'organisation terroriste. Entre 2002 et 2015, l'Indonésie a poursuivi plus de 700 terroristes présumés, avec un taux de condamnation proche de 100 %[86]. Selon une estimation de l'USAID de janvier 2016, entre 1 000 et 2 000 Indonésiens ont prêté allégeance à l'organisation État Islamique, faisant du pays le plus grand fournisseur de combattants de l'organisation. En juillet 2017, 2 691 personnes liées à des groupes terroristes étaient sous surveillance gouvernementale.

Les groupes radicaux les plus importants sont Hizb-ut-Tahrir, le Front Pembela Islam (FPI), ou encore Jemaah Islamiyah. Avant d'être interdit en 2017, Hizb-ut-Tahrir était le mouvement islamique qui connaissait la croissance la plus rapide en Indonésie. Le groupe avait une forte présence sur les campus universitaires islamiques publics. D'après des estimations non officielles,

[84] *Saudi cable* 69005: https://wikileaks.org/saudi-cables/doc69005.html
[85] WOODWARD Mark, « Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam: a contemporary Indonesian didactic tale by Komaruddin Hidayat », *Contemporary Islam n° 11,* 2016, p. 237-258.
[86] « Jemaah Islamiyah », *Counter Extremism Project,* 2018.

l'organisation regrouperait environ un million de membres. Jemaah Islamiyah est, quant à elle, une organisation djihadiste basée en Indonésie, qui a pour objectif la création d'un État islamique dans le Sud-Est asiatique. Abu Bakar Bashir et Abdullah Sungkar, fondateurs de l'organisation, ont fait partie de Darul Islam, avant de quitter l'Indonésie pour faire leur djihad en Afghanistan et au Pakistan. C'est là qu'ils développent les fondements idéologiques et opérationnels de JI, qui est fondée en 1993. L'organisation tisse des liens avec Oussama Ben Laden, et blanchit de l'argent pour financer des attaques terroristes organisées par al-Qaïda, dont l'attentat à la bombe contre le World Trade Center en 1993 et le complot de Bojinka en 1995, une tentative d'attentats contre douze compagnies aériennes américaines. Il tient sa notoriété des attentats de Bali de 2002, qui ont provoqué la mort de 202 personnes, pour la plupart étrangères, dans une boîte de nuit. Le groupe a cependant perdu de l'ampleur depuis le début de la lutte antiterroriste menée par l'État en 2009. En 2014, Abu Bakar Bashir, *leader* du groupe, prête allégeance à l'Organisation de l'État islamique.

La Bosnie-Herzégovine
Front pionnier du wahhabisme en Europe

La Bosnie-Herzégovine est en proie à une offensive fondamentaliste depuis la dislocation de la Yougoslavie. Peuple slave de tradition chrétienne converti au XVe siècle par les Turcs ottomans, les Bosniaques pratiquent traditionnellement un islam hanafite d'inspiration ottomane. L'arrivée des communistes au pouvoir a initié un processus de sécularisation qui a touché toutes les religions de la région. Les différences culturelles entre les musulmans sécularisés et traditionalistes étaient alors infimes[87]. Religieusement divisé, le pays compte aujourd'hui 50 % de musulmans bosniaques, 35 % d'orthodoxes serbes et 15 % de catholiques croates.

- **La guerre de Bosnie : porte d'entrée du salafisme**
  Bien qu'habituée à la cohabitation pacifique entre les religions durant la période titiste, cette tradition a été ébranlée par l'un des épisodes de la guerre yougoslave qui voit s'affronter entre 1992 et 1995 les Croates et les Bosniaques d'un côté, et les forces yougoslaves serbes de l'autre. Le conflit a attiré des combattants et des fonds étrangers en soutien à ce qui est devenu le « djihad bosniaque » : l'Iran et le Pakistan ont fourni des armes tandis que l'Arabie saoudite a levé près de 373 millions de dollars de fonds[88]. Le wahhabisme prend ainsi racine dans le sillage des 3 000 combattants musulmans étrangers organisés au sein de l'unité appelée *al-Mudjahid,* transformant la Bosnie en terre de mission religieuse : une partie des individus venus pendant la guerre est restée dans la région, créant un pont avec les organisations salafistes désireuses de s'installer dans le pays.

[87] QEHAJA, Florian, « Beyond Gornje Maoce and Ošve : Radicalization in the Western Balkans », KCSS, 2017.
[88] RACIMORA, William, « Salafist/Wahhabite Financial Support To Educational, Social and Religious Institutions », European Parliament-Policy Department, 2013.

Après la guerre qui fit 64 000 morts bosniaques et deux millions de déplacés, les nombreuses organisations caritatives islamiques actives pendant le conflit continuèrent leur action en levant des fonds pour la reconstruction du pays. Ces organisations, notamment le *High Saudi Committee for Relief,* axèrent leur action sur les programmes sociaux comme la construction d'écoles islamiques (*madrassas*), d'orphelinats ou d'infrastructures religieuses comme des mosquées (550 ont été construites[89]). Ces dernières, bâties selon les standards wahhabites, changèrent littéralement le paysage du pays. Ces organisations investirent également dans les abattoirs islamiques, les pèlerinages à La Mecque, la distribution de Coran, l'organisation de camps d'été pour les jeunes ou encore l'octroi de bourses scolaires pour aller étudier dans les universités du monde arabe.

- **Une communauté wahhabite réduite mais ancrée**
  Si cette assistance économique était plus que bienvenue dans un pays dévasté par la guerre à l'économie en ruine, la présence wahhabite suscite aujourd'hui une inquiétude croissante au sein de la population bien qu'elle demeure fortement minoritaire dans le pays. En 2011, seulement 3 000 Bosniaques étaient wahhabites sur une population de 1,9 million de musulmans[90]. Le wahhabisme touche principalement des individus venant de milieux sécularisés qui continuent de vivre au sein d'une population largement hanafite. La petite communauté wahhabite est éclatée et noyée dans la diversité religieuse du pays. Il existe cependant deux villages wahhabites, Gornje Maoce et Ošve, où les salafistes appliquent la charia et font pression sur la population modérée restante. Mais ce phénomène, concentré principalement dans le nord-est de la Bosnie, reste très largement marginal.

- **Les investissements du Golfe transforment l'espace public**
  L'influence culturelle est cependant plus large que la simple exportation du wahhabisme, qui touche directement peu de Bosniaques. Outre le financement de projets islamiques, le Qatar, l'Arabie saoudite et le Koweït investissent dans des copropriétés de luxe ou encore dans des centres commerciaux destinés aux clients arabes fortunés. La particularité de ces établissements est qu'ils obéissent tous aux normes islamiques voire wahhabites, refusant la vente d'alcool, de porc ou même de jouets en forme de cochon. Ils sont moins destinés à satisfaire le marché bosniaque qu'à permettre à une élite arabe fortunée de découvrir l'Europe tout en profitant de commodités obéissant aux normes de l'islam. La réaction des Bosniaques est mitigée : conscients des opportunités économiques que ces investissements apportent, ils n'en demeurent pas moins circonspects voire hostiles vis-à-vis de ces investisseurs qui nient la culture et les valeurs bosniaques. À titre d'exemple, une jeune Bosniaque revenue s'installer à Sarajevo après s'être exilée en Allemagne a été insultée en arabe dans un centre commercial parce que son pull laissait voir ses épaules[91].

- **La persistance du djihadisme**
  Si cette influence étrangère ne modifie que très marginalement la sécularisation des musulmans bosniaques, elle soulève des interrogations sur les porosités entre salafisme et djihadisme. La

[89] *Ibid.*
[90] *Ibid.*
[91] Combattre l'islamisme en Bosnie, Documentaire Arte, 2018.

présence de communautés wahhabites, petites mais virulentes, laisse craindre que la Bosnie ne puisse être considérée par les djihadistes étrangers comme un tremplin vers l'Europe, une base logistique et une zone de recrutement[92]. Bilal Bosni, l'un des principaux prédicateurs salafistes du pays, a été condamné en 2015 à sept ans de prison pour avoir recruté pour Daech *via* sa chaîne YouTube. La Bosnie a en outre été touchée par quatre attentats terroristes ces dernières années, et 250 djihadistes bosniaques sont partis en Syrie et en Irak[93], ce qui est considérable au regard d'une population musulmane de 1,9 million d'individus. Plusieurs voies de recrutement existent, bien que 30 % de ces djihadistes viennent des seules villes de Gornje Maoce et Ošve où ils ont le plus souvent été recrutés par des salafistes sur place. Ošve a notamment servi de centre d'entraînement pour les djihadistes avant leur départ vers le Moyen-Orient. Le reste des potentiels djihadistes étant disséminé sur tout le territoire, les plus anciens réactivent leurs liens directs et indirects avec le groupe *al-Mudjahid* là où les djihadistes plus jeunes sont recrutés sur internet[94]. Si le sujet du djihadisme est peu discuté en Bosnie, il est un sujet de préoccupation majeur pour les institutions européennes présentes sur place.

- **L'influence néo-ottomane**
  Enfin, le pays est également influencé par le président turc Erdogan qui cherche à reprendre pied auprès des communautés musulmanes des Balkans. En visite à Sarajevo le 20 mai 2018 pour un meeting controversé auprès des Turcs européens ayant fait le déplacement, Erdogan s'est affiché avec le président bosniaque, Bakir Izetbegovi. Ce dernier a notamment été invité au mariage de la fille du président turc en 2016, et son parti, le SDA, ne cache pas sa proximité avec l'AKP d'Erdogan. Ressuscitant la nostalgie de l'Empire ottoman (les Bosniaques ayant longtemps été favorisés au sein de l'Empire), le président turc tente autant de s'adresser aux musulmans du pays qu'aux nationalistes bosniaques. Mais à la différence des wahhabites, dont beaucoup inscrivent leur action dans une entreprise messianique, Erdogan utilise l'islam comme prétexte pour étendre l'influence de la Turquie. Si l'islamisation du pays pouvait à terme le favoriser, elle n'est pas la fin recherchée.

3.3. En Europe et dans le reste du monde, une présence avant tout diplomatique

L'influence limitée de la Ligue islamique mondiale en Europe

- **Des ambassades religieuses**
  Ailleurs dans le monde, la présence de la Ligue islamique mondiale peut être considérée comme une forme d'ambassade culturelle et religieuse, ce qui explique la présence parfois surprenante de centres islamiques au Brésil, au Venezuela ou en Islande, pays avec une faible population musulmane. Le caractère prosélyte (centres culturels, diffusion de Corans), s'il existe, est moins prononcé qu'ailleurs, et il est impossible de faire coïncider l'essor du salafisme européen (années 2000) et l'installation de représentations religieuses saoudiennes, dès les années 1970. Le choix

[92] RACIMORA, William, Salafist/Wahhabite Financial Support… *op. cit.*
[93] Combattre l'islamisme en Bosnie, Documentaire Arte, 2018.
[94] QEHAJA, Florian, « Beyond Gornje Maoce and Ošve: Radicalization in the Western Balkans », KCSS, 2017.

de l'implantation répond à des logiques diplomatiques : les grandes capitales (Londres, Paris), ou les villes à caractère international, parce que de grandes institutions y sont installées, comme Genève ou Vienne. Le conseil européen de la Ligue, ouvert en 1980, est ainsi situé à Bruxelles, près des institutions européennes[95]. Les directeurs des centres sont fréquemment des personnalités de la diplomatie saoudienne ; le directeur de la mosquée du Petit-Saconnex à Genève, centre de la Ligue ouvert en 1978 et lié au consulat saoudien dans la même ville, est l'ancien ambassadeur d'Arabie saoudite au Sénégal[96] ; ses prédécesseurs étaient soit des généraux saoudiens, soit de hauts fonctionnaires auprès des institutions internationales[97].

- **Devenir l'intermédiaire entre les musulmans et les autorités**
  Cependant, la Ligue s'est également implantée auprès des communautés musulmanes d'Europe. Sur le continent, c'est le Royaume-Uni qui constitue le nœud stratégique du wahhabisme, avec un bureau de la LIM, de la WAMY, de l'IIRO (à Londres) et deux centres culturels, en Ecosse et à Gibraltar. Ces deux critères retenus pour l'implantation de la Ligue et des autres institutions révèlent la volonté de constituer un islam officiel, reconnu par les musulmans d'Europe et par les autorités. Selon Samir Amghar, « la Ligue veut apparaître comme l'interface entre les institutions politiques des pays européens et les populations musulmanes », ce qu'elle a en partie réussi à faire en Suisse et dans d'autres pays européens, comme en Belgique où elle a représenté les musulmans du pays jusqu'à la création de l'Exécutif des musulmans de Belgique en 1997. Cette logique de fonctionnement est proche de celle des Frères musulmans européens. Il n'est alors pas étonnant de constater que « entre les années 1970 et 1990, les activités européennes des Frères musulmans, de la Ligue islamique mondiale et de la WAMY étaient si imbriquées qu'il était souvent difficile de les différencier »[98].

- **Des institutions non représentatives**
  Force est de constater que l'influence de ces institutions auprès des musulmans européens est restée limitée. Le bureau parisien de la Ligue, ouvert en 1977, a pour mission de relayer la mission, mais surtout d'effectuer un travail de recensement des mosquées et salles de prière du pays pour déterminer celles qui ont besoin de subventions que l'Arabie saoudite pourrait financer. Mais dans l'ensemble, la Ligue « n'a constitué qu'un relais parmi d'autres de l'influence saoudienne, sans parvenir à répercuter dans le champ islamique de l'Hexagone la puissance financière de ses bailleurs de fonds »[99]. Pour Gilles Kepel, le principal obstacle rencontré par la Ligue pour se développer en Europe est son faible investissement sur le terrain, directement auprès des populations, ce qui s'explique par le mode de fonctionnement des bureaux, sortes d'ambassades religieuses qui recherchent la proximité avec les autorités, mais également par l'écart qui existe entre les représentants saoudiens, expatriés plus qu'immigrés, et les communautés musulmanes d'Europe, dont les membres sont originaires du Maghreb ou d'Asie, mais très rarement du Golfe. Cet islam d'en-haut, avant tout clientéliste et que l'on retrouve également chez les organisations européennes des Frères musulmans, a peu de prise sur la réalité des pratiques religieuses et reste par conséquent peu influent.

---

[95] KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam, naissance d'une religion en France,* Paris, Le Seuil, 1987.
[96] HAEDERLI Alexandre, « Umstrittene Saudis steuern die grösste Moschee der Schweiz », Tagesanzeiger, 24 décembre 2016.
[97] AMGHAR Samir, « La Ligue islamique mondiale en Europe… », *op.cit.*
[98] « Muslim World League and World Assembly of Muslim Youth », Pew Research Center, 15 septembre 2010.
[99] KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam, op. cit.*

La Grande mosquée de Bruxelles et la Ligue islamique mondiale

La mosquée a été fondée en 1969 par un accord entre le roi Faysal d'Arabie saoudite et le roi Baudouin de Belgique : l'octroi d'un bail gratuit de 99f années pour la mosquée s'est fait en échange de prix avantageux pour le pétrole saoudien importé en Belgique. La grande mosquée peut accueillir jusqu'à 2 000 fidèles simultanément, et la prière du vendredi est retransmise à la télévision dans tout le pays. Elle est gérée par le Centre islamique et culturel de Belgique (CICB), institution qui dépend directement de la Ligue islamique mondiale. Le président du comité exécutif de la CICB est de plus l'ambassadeur d'Arabie saoudite en Belgique. Jusqu'en 1997 et la création de l'Exécutif des musulmans de Belgique, le Centre était l'interlocuteur privilégié des autorités belges pour toutes les questions relatives à l'islam belge.

Dès 2012, le gouvernement belge est en conflit avec la Grande Mosquée à cause de la virulence des prêches de son directeur, Khaled Alabri, qui n'aurait jamais dû exercer les fonctions d'imam[100]. Depuis l'attentat du 22 mars 2016, la Grande Mosquée est encore plus dans le collimateur du pouvoir belge. Même si les accusations d'endoctrinement djihadiste n'ont pas été prouvées, les autorités lui reprochent la diffusion d'un islam intolérant. Les accusations, soulevées par la commission parlementaire d'enquête sur les attentats, ont tout d'abord porté sur le financement du CICB. La Ligue islamique mondiale est le seul donateur de l'institution, mais les 1 ou 1,2 million d'euros déclarés ne seraient qu'une partie des sommes reçues. Certains versements intriguent, comme le virement de 10 112 euros effectué en 2013 par la CICB vers un compte anonyme, avec pour seule mention « Syrie ». Plus généralement, la Sûreté générale rapporte que le CICB a distribué plus de 600 000 euros à des institutions et individus accusés de propager le salafisme.

Officiellement, le credo de la Grande Mosquée est un « islam du juste-milieu » ; le site du CICB prône l'ouverture et le dialogue entre les religions. La mosquée est depuis plusieurs années un lieu majeur de conversion à l'islam dans le pays. Les conseils prodigués aux musulmans sur le site internet de la Grande Mosquée sont mis en cause, comme l'interdiction faite aux femmes de regarder les hommes dans les yeux, ou l'interdiction de travailler dans un magasin qui ne vendrait pas de produits halal. Enfin, les manuels utilisés dans son école coranique sont identiques aux manuels saoudiens et véhicule l'intolérance à l'encontre des non musulmans, particulièrement des juifs.

En mars 2018, la Belgique a décidé de mettre un terme à la concession accordée à l'Arabie saoudite pour la gestion de la mosquée.

[100] *Saudi Cables* 34490 et 89858.

Le financement étranger des mosquées européennes

Il n'est pas possible d'établir un lien direct entre le financement des mosquées par des puissances étrangères et le développement du salafisme dans ces lieux de culte. Bien que les dons soient le plus souvent opaques[101], rien n'indique une condition idéologique à l'obtention de financements étrangers (sauf dans le cas évident des mosquées liées à la Diyanet turque).

- **Des dons étrangers minoritaires**
  Il existe en Europe une forte demande pour la construction de lieux de culte. Leur nombre est passé en France de 1 600 en 2006 à 2 450 dix ans plus tard[102], mais rares sont les mosquées identifiables comme telles. Cette augmentation ne doit pas être interprétée comme la conséquence de la croissance rapide du nombre de musulmans, mais comme un rattrapage, dû à un déficit de lieux de culte en comparaison de la population musulmane du pays. Les lieux de culte musulmans en France ne dépendent pas pour leur financement majoritaire des pays étrangers, que ce soient des pays d'origine des musulmans de France (pays du Maghreb ou Turquie) ou des pays musulmans le plus riches, comme l'Arabie saoudite ou les autres États du Golfe : « Contrairement à une idée reçue, les financements des États étrangers dirigés vers des lieux de culte musulmans en France ne représentent qu'une part minoritaire du financement total des cultes »[103]. Si l'on excepte les mosquées liées au Maroc ou à la Turquie, la majorité du budget dont disposent les mosquées pour la construction des bâtiments ou l'entretien de ceux qui existent déjà provient en vérité des dons des fidèles, sollicités de façon hebdomadaire, lors du Ramadan, ou pour des projets précis. Le recours à un financement extérieur à la communauté est cependant nécessaire lorsque les coûts sont très élevés, notamment dans le cas de la construction d'une « mosquée-cathédrale ». Les dix millions nécessaires à la construction de la grande mosquée de Strasbourg, achevée en 2012, ont été couverts à 49 % par des financements étrangers (respectivement 38 % pour le Maroc, 8 % pour l'Arabie saoudite et 5 % pour le Koweït), à 26 % par les pouvoirs publics (spécificité juridique de l'Alsace-Moselle), et le reste grâce aux dons des fidèles[104].

- **Les financements saoudiens**
  Les dons extérieurs et étatiques font en théorie l'objet d'un suivi par les autorités. Il est possible d'estimer qu'en tout, depuis plus de 50 ans, la Ligue islamique mondiale a dépensé 40 millions de dollars en France[105]. Ce chiffre englobe le financement de grandes mosquées construites dans les années 1980 et 1990, mais qui ne sont pas des centres de la Ligue, comme à Mantes-la-Jolie, à Evry ou à Lyon ; le prince Fahd a d'ailleurs fait un don personnel de quatre millions de dollars pour cette dernière mosquée. Il faut y ajouter des dons plus récents et plus ponctuels, qui ne suffisent pas en eux-mêmes et s'ajoutent à d'autres sources de financement. L'ambassadeur d'Arabie saoudite en France explique ainsi en 2016 devant le Sénat que son pays a financé huit

[101] WILSON Tom, « Foreign funded Islamist extremism in the UK », The Henry Jackson society, Center for the Response to Radicalisation and Terrorism, 2017.
[102] MAUREY Hervé, « Les collectivités territoriales et le financement des lieux de culte », Rapport d'information n° 345, Sénat, 2015. 64 % des mosquées françaises, souvent dans des pavillons ou d'anciens locaux professionnels, font moins de 150 m² ; les « mosquées-cathédrales », visibles dans le paysage, sont rares.
[103] *Ibid.*
[104] Site officiel de la mosquée ; « Manuel Valls inaugure la Grande Mosquée de Strasbourg », *Le Monde,* 27 septembre 2012.
[105] AMGHAR Samir, « Acteurs internationaux et islam de France », Politique étrangère, 2005 (1), p. 21-34.

mosquées depuis 2011, pour un total de 3,8 millions[106], dont la grande mosquée de Strasbourg (910 676 euros en 2011), celle de Saint-Denis (800 000 euros) ou celle de Cergy (191 274 euros en 2014). Les Saoudiens sont rarement les seuls donateurs. L'Arabie saoudite a fait en 2014 un don de 191 274 euros à la mosquée Othmane ibn Affane de Mantes-la-Jolie, somme loin derrière les cinq millions provenant des fidèles et les 5,6 millions déboursés par le Maroc (*via* le ministère des Habous), qui est depuis entré en possession de la mosquée[107]. Pour Samir Amghar, les dons saoudiens n'impliquent pas l'inféodation idéologique de ces mosquées au wahhabisme : « par ces différentes aides financières, il ne s'agissait pas tant d'infléchir l'islam de France dans un sens wahhabite que d'asseoir une forme d'autorité financière et matérielle auprès des populations musulmanes de France, en constituant des réseaux d'allégeances et de clientèle »[108].

- **Financements qataris et koweïtiens**
  Les autres pays du Golfe ne sont pas en reste dans le financement des mosquées. Les financements koweïtiens sont particulièrement difficiles à suivre. En Europe, la Blauwe Moskee d'Amsterdam, liée aux Frères musulmans, a notamment reçu au moins 400 000 euros de financements de la part du ministère des Affaires religieuses du Koweït, en association avec European Trust Netherlands, l'organisation qui gère les biens des Frères musulmans aux Pays-Bas : fondée en partie par la grande figure des Frères dans le pays, Yahya Bouyafa, c'est la branche néerlandaise du Europe Trust, l'organe financier des Frères musulmans européens[109]. Les financements du Qatar se tournent de la même façon vers les plus grandes mosquées en construction, et n'ont rien de clandestin puisque le pays entend tirer de cette visibilité une forme de prestige auprès de la communauté musulmane européenne. En France, le Qatar a financé la construction de la mosquée Assalam de Nantes, liée à l'UOIF, et couvre un quart des 22 millions d'euros nécessaires à la construction de la mosquée de Marseille (projet aujourd'hui arrêté). Quant à l'organisation Qatar Charity, elle a aidé la mosquée de Mulhouse à hauteur de deux millions d'euros[110].

- **Des financements souterrains impossibles à suivre**
  S'il existe un lien entre les financements venus du Golfe et le développement de l'islam radical en Europe, ce n'est peut-être pas à l'échelle des grandes mosquées qu'il faut le chercher : elles font office de vitrine et sont le plus souvent les tenants d'un islam modéré. Il faut en revanche se pencher sur les mosquées plus petites et les simples salles de prière, plus susceptibles de recevoir des dons, non d'États, mais de riches particuliers du Golfe ou d'organisations caritatives. Ces dons sont nécessairement plus diffus et opaques, du propre avis de l'organisme TRACFIN du ministère de l'Économie et des Finances français[111]. Pour le gouvernement américain, les cent à cent cinquante mosquées actuellement en construction en France seraient, contrairement à ce qui est affirmé par le CFCM ou les promoteurs des chantiers, en grande partie financées par des dons saoudiens, « grâce à des chaînes de comptes en banque difficiles à tracer, et des transferts d'argent

[106] Rapport d'information n° 757 fait au nom de la mission d'information sur l'organisation, la place et le financement de l'Islam en France et de ses lieux de culte, Sénat, 2016.
[107] GHERDANE Mehdi, « Mantes-la-Jolie : la mosquée passe sous pavillon marocain », *Le Parisien,* 19 janvier 2017.
[108] AMGHAR Samir, « Acteurs internationaux et islam de France », *op. cit.*
[109] HOORENS Stijn (dir.), « Foreign Financing of islamic institutions in the Netherlands », Rand corporation, 2015.
[110] LE DEVIN Willy, « Les musulmans dans la mire du Qatar », *Libération,* 26 avril 2013.
[111] MAUREY Hervé, « Les collectivités territoriales et le financement des lieux de culte », *op. cit.* ; Traitement du Renseignement et Action contre les Circuits Financiers clandestins.

de personne à personne »[112]. Si les dons étatiques sont relativement aisés à suivre, les sommes importantes versées à titre privé sont anonymes et se fondent dans les dons privés des fidèles.

Il est, par conséquent, impossible d'affirmer avec certitude que ces dons constituent des vecteurs de propagation du salafisme en Europe. Ils révèlent sans doute une connexion idéologique préexistante plutôt qu'ils n'instaurent un lien de dépendance entre le lieu de prière et l'origine des financements. Il y a corrélation plus que causalité entre les deux phénomènes, comme le remarque Tim Wilson dans un rapport pour la Henry Jackson Society : l'Arabie saoudite dépensait en 2007 deux milliards de dollars pour la promotion du wahhabisme, chiffre qui aurait doublé en 2015 ; dans le même temps, le nombre de mosquées salafistes est passé de 68 à 110 au Royaume-Uni, mais ce n'est pas une conséquence directe des choix saoudiens[113].

Tableau mondial des relais institutionnels du wahhabisme

MOYEN-ORIENT et MAGHREB
ARABIE SAOUDITE
Siège de la LIM. La Mecque
Siège de la WAMY. Riyad
Siège de l'IIRO. Djeddah
EGYPTE
Bureau de la WAMY
Siège du Conseil islamique international pour la Prédication et le Secours (International Islamic Council for Da'wa and Relief, IICDR)
Bureau de l'IIRO
IRAK
Bureau de la WAMY. Erbil
Présence de l'IIRO. Après 2003 et l'intervention américaine
JORDANIE
Bureau de l'IIRO
LIBAN
Bureau de l'IIRO, lié à la guerre civile en Syrie
En 2009, l'association Makassed (Œuvres caritatives islamiques) demande à l'Arabie saoudite une aide financière de 12 millions de dollars ; de 2006 à 2009, le financement saoudien de l'association s'élève à 22 millions[114]
SYRIE
En 2013, le gouvernement saoudien annonce lors de la Conférence internationale des amis du peuple syrien qu'il offrira 100 millions de dollars pour aider le peuple syrien. Le gouvernement a également offert 10 millions supplémentaires pour venir en aide aux réfugiés syriens en Jordanie et y a organisé des programmes et des projets pour les réfugiés syriens moyennant un montant de presque 128 millions de dollars[115]

[112] CHOKSY Carol, CHOKSY Jamsheed, « The Saudi Connection : Wahhabism and Global Jihad », *World Affairs Journal,* mai 2015
[113] WILSON Tom, « Foreign funded Islamist extremism in the UK », *op. cit.*
[114] *Saudi Cable* 3041 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc3041.html
[115] *Saudi Cable* 57081 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc57081.html

MOYEN-ORIENT et MAGHREB
TERRITOIRES PALESTINIENS
Bureau de la WAMY, Gaza
Banque de développement saoudien. Entre 2002 et 2012, la Banque a versé 832 millions de dollars au gouvernement palestinien[116]
Organisation de Coopération islamique. En 2001, la contribution de l'Arabie saoudite aux fonds al-Quds et al-Aqsa de l'OCI montent à 300 millions de dollars[117]
TUNISIE
Bureau de l'IIRO
TURQUIE
Bureau de l'IIRO, lié à la guerre civile en Syrie. En 2012, le gouvernement saoudien fait un don de 50 millions de dollars à la Turquie pour la gestion des réfugiés syriens[118]
YEMEN
Bureau de la WAMY, Sanaa

AFRIQUE
AFRIQUE DU SUD
Bureau de la LIM, Johannesburg
Bureau de la WAMY
Bureau de l'IIRO
BENIN
Bureau de l'IIRO
BURKINA FASO
Bureau de l'IIRO
CAMEROUN
Bureau de la WAMY, Yaoundé
COMORES
Bureau de la LIM
Bureau de la WAMY
Centre de formation religieux de la LIM, ouvert en 1988
Présence de l'IIRO. Depuis 1985. En 2013, le Fonds saoudien pour le développement fait don de 350 millions de dollars aux Comores pour des projets de développement[119]
CONGO (REPUBLIQUE)
Bureau de la LIM, Brazzaville, ouvert en 1975
CÔTE D'IVOIRE
L'Organisation de la coopération islamique décide en décembre 2012 de financer la stratégie de développement du pays à hauteur de 4 milliards de dollars[120]
DJIBOUTI
Bureau de la WAMY
Bureau de l'IIRO

[116] *Saudi Cable* 69439 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc69439.html ; *Saudi Cables* 72275 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc72275.html
[117] *Saudi Cable* 111638 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc111638.html
[118] *Saudi Cable* 25563 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc25563.html
[119] *Saudi Cable* 38787 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc38787.html
[120] *Saudi Cable* 50169 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc50169.html

AFRIQUE
GAMBIE
Bureau de l'IIRO
GHANA
Bureau de l'IIRO
GUINEE-KONAKRY
Bureau de la WAMY
Grande mosquée du roi Faysal à Konakry, financée par l'Arabie saoudite
Bureau de l'IIRO
KENYA
Bureau de la LIM, Nairobi
Bureau de la WAMY, Nairobi
Bureau de l'IIRO. Ouvert en 1992 pour venir en aide aux réfugiés somaliens et aux populations kenyanes musulmanes
MALAWI
Bureau de l'IIRO
MALI
Bureau de la WAMY, Bamako
Projet de centre culturel islamique de la LIM à Bamako, pour contrer l'influence iranienne, proposition de l'ambassade saoudienne en 2009[121]
MAURITANIE
Bureau de la LIM, Nouakchott, ouvert en 1974
Bureau de la WAMY
Bureau de l'IIRO
Centre de formation religieux de la LIM. Ouvert en 1980
Financement en 2010 de 13,5 millions de dollars pour la création d'un organisme de lutte contre le terrorisme[122]
NIGER
Bureau de la WAMY
Centre culturel islamique de la LIM (King Faisal islamic center and institute)
Centre de formation religieux de la LIM, Niamey
NIGERIA
Bureau de la LIM, Abuja
Centre culturel islamique de la LIM, Islamic Center in Nigeria (Anofia)
Bureau de la WAMY, Lagos
Bureau de l'IIRO
En décembre 2011, face à une influence iranienne chiite grandissante et des attaques « soutenues par le Royaume-Uni et l'Allemagne » pour répandre le christianisme au sud du Nigéria, le Conseil suprême des Affaires islamiques saoudien recommande d'envoyer une délégation sous les auspices de la Ligue islamique mondiale afin d'évaluer les besoins des mosquées nigérianes pour contrer l'influence chrétienne et y préserver l'identité musulmane[123]
OUGANDA
Bureau de la LIM, Kampala
Bureau de l'IIRO

[121] *Saudi Cable* 500 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc500.html
[122] *Saudi Cable* 53349 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc53349.html
[123] *Saudi Cable* 65217 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc65217.html

AFRIQUE
SENEGAL
Bureau de la WAMY, Dakar
Bureau de l'IIRO
En 2012, le gouvernement saoudien finance à hauteur de 35 millions de dollars la construction des archives nationales du Sénégal[124]
SOMALIE
Bureau de la WAMY, Mogadiscio
Bureau de l'IIRO. Fort investissement de l'IIRO depuis 1987 dans un contexte de guerre civile ; lutte contre la famine et le dénuement. A la fin des années 1990, le budget pour la Somalie est de trois millions de dollars[125]
SOUDAN
Bureau de la WAMY, Khartoum
Bureau de l'IIRO. Présence après 2004 pour venir en aide aux victimes de la guerre civile au Darfour
SOUDAN DU SUD
Bureau de l'IIRO
TANZANIE
Centre culturel islamique de la LIM. Le gouvernement saoudien demande à son ambassade en 2013 de chercher un emplacement pour une nouvelle mosquée (budget de 1 687 321 dollars)[126]
Bureau de l'IIRO
TCHAD
Bureau de la WAMY
Grande mosquée du roi Faysal à N'Djamena, financée par l'Arabie saoudite[127]
Bureau de l'IIRO. A partir de 1986 (écoles, orphelinat)
TOGO
Bureau de l'IIRO

ASIE
AFGHANISTAN
Bureau de l'IIRO
AZERBAÏDJAN
Présence de l'IIRO. A partir de 1993, pour venir en aide aux Azéris dans le conflit qui les oppose aux Arméniens pour le Haut-Karabakh ; intervention auprès des réfugiés azéris
BANGLADESH
Bureau de la WAMY. Dacca.
Centre de formation professionnelle lié à la LIM.
Bureau de l'IIRO. Présence au Bangladesh à partir de 1984, pour venir en aide aux réfugiés musulmans rohingyas venus de Birmanie ; l'IIRO entretient dans ce pays des liens avec la Jamat-islami, branche nationale du parti islamiste pakistanais du même nom, fondé par Mawdudi[128]

[124] *Saudi Cable* 56687 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc56687.html
[125] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.
[126] *Saudi Cable* 2797 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc2797.html
[127] Site internet de la King Khalid Foundation.
[128] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.

ASIE
BIRMANIE
Mosquée liée à l'État saoudien. L'ambassade saoudienne dans le pays propose au président du Cabinet du Conseil des Ministres de fonder une mosquée en Birmanie, avec un centre d'étude de la langue arabe ; l'objectif est de contrer l'influence chiite[129]
COREE DU SUD
Projet de centre islamique lié à la LIM. Centre en construction. Le futur centre demande une aide financière de 1,5 million de dollars au secrétaire général de la LIM pour la construction du centre et de la mosquée à Incheon[130]
INDE
Projet de centre islamique lié à la LIM. Le directeur du centre Abu el-Kalam Azad pour la sensibilisation islamique demande l'ouverture d'un centre d'études salafistes en Inde ; réponse favorable du secrétaire-général de la LIM qui argumente en sa faveur auprès du grand mufti saoudien. Le directeur est un ancien élève de l'Université islamique de Médine[131]
INDONÉSIE
Bureau de la LIM. Jakarta, ouvert en 1973
Bureau de la WAMY. Jakarta
Bureau de l'IIRO. Branche fermée en 2006 sur demande des États-Unis en raison de ses liens supposés avec al-Qaïda. En 2009, le gouvernement saoudien offre 50 millions de dollars au gouvernement indonésien après un séisme[132]
KIRGHIZISTAN
Bureau de la WAMY. Kichkek.
MALAISIE
Bureau de la LIM. Putrajaya
Bureau de la WAMY. Kuala Lumpur
NEPAL
Bureau de la WAMY
Bureau de l'IIRO
PAKISTAN
Bureau de la LIM. Islamabad, ouvert en 1977
Mosquée du roi Faysal à Islamabad, financée par l'Arabie saoudite[133]
Bureau de la WAMY. Islamabad
Bureau de l'IIRO. Intervention au Pakistan à partir de 1982 pour venir en aide aux réfugiés afghans qui ont fui l'invasion soviétique de leur pays. L'IIRO apporte également son soutien aux djihadistes qui combattent l'invasion ; les opérations de l'organisation caritative sont dirigé par un ancien membre de la Jama'at al-islamiyya égyptienne[134]

[129] *Saudi Cable* 53245 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc53245.html
[130] *Saudi Cable* 101736 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc101736.html
[131] *Saudi Cable* 59629 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc59629.html ;
Saudi Cable 61526 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc61526.html
[132] *Saudi Cable* 79973
[133] Site internet de la King Khaled Foundation.
[134] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.

ASIE
PHILIPPINES
Bureau de la WAMY. Manille
Bureau de l'IIRO. Ouvert en 1991 et plusieurs fois suspecté de liens avec le terrorisme, notamment lorsque le bureau était dirigé par Mohammed Jamal Khalifah, beau-frère d'Oussama ben Laden ; il est expulsé en 1994, accusé par les autorités d'avoir financés des camps d'entraînement pour le djihad afghan et des rebelles musulmans philippins. Ce bureau est fermé en 2006, lorsque les États-Unis le classent comme une organisation terroriste[135]
SRI LANKA
Bureau de la WAMY. Colombo
Bureau de l'IIRO. Présence après le tsunami de 2005
THAILANDE
Bureau de la WAMY. Bangkok
Bureau de l'IIRO

EUROPE
ALBANIE
Bureau de l'IIRO. Ouvert en 1998 pour venir en aide aux réfugiés kosovars fuyant les troupes serbes ; financement de l'Armée de Libération du Kosovo
AUTRICHE
Bureau de la LIM. Vienne
Centre culturel islamique de la LIM. Vienne
BELGIQUE
Centre culturel islamique de la LIM. Grande mosquée de Bruxelles (jusqu'en 2018)
BOSNIE-HERZEGOVINE
Bureau de la LIM. Sarajevo
Centre culturel islamique de la LIM. Centre de la princesse al-Jawhara, Bugojno
Bureau de la WAMY
Bureau de l'IIRO. L'IIRO est présente en Yougoslavie à partir de 1991. L'IIRO s'engage aux côtés des nationalistes bosniaques ; des armes et des fonds sont fournis aux combattants *via* la Third World Relief Agency, fondée par Fatih al-Hassanain, un Soudanais secrétaire-général du Conseil islamique d'Europe de l'Est fondé par l'IIRO. Au total, ce sont peut-être 350 millions de dollars qui ont été versés par des organisations panislamistes aux combattants bosniaques[136] Selon un *Saudi Cable*, l'Arabie saoudite promet 18 millions de dollars à l'Université de Sarajevo pour la construction d'une bibliothèque[137]
BULGARIE
Bureau de l'IIRO
DANEMARK
Bureau de la LIM. Copenhague, ouvert en 1974
Centre culturel islamique de la LIM. Helsingor

[135] *Ibid.*
[136] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.
[137] *Saudi Cable* 48579 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc48579.html

EUROPE
ESPAGNE
Centre culturel islamique de la LIM. Madrid. En 2013, le budget du centre, fourni par la LIM, est de 1 587 822 euros (*Saudi Cable* 2398)
FRANCE
Bureau de la LIM. Paris, ouvert en 1977
HONGRIE
Projet de centre culturel islamique de la LIM. Projet d'un centre culturel, religieux et social à Budapest, ayant pour but de « renforcer le statut du Royaume au sein de la communauté islamique en Hongrie et dans les pays d'Europe de l'Est et limitera la croissance de l'idéologie Takfiri ou de toute idée ou doctrine destructrice publiée au nom de la religion »[138]
ISLANDE
Centre islamique lié à la LIM. Le gouvernement saoudien souhaite en 2013 aider le Waqf islamique de Reykjavik à acquérir un bâtiment pour le centre culturel et islamique islandais ; le coût du projet s'élève à 1 250 000 dollars[139]
ITALIE
Bureau de la LIM, Rome
Centre culturel lié à la LIM. L'Arabie saoudite a financé 70 % des 10 millions de dollars qui ont servi à la construction d'un centre. Le conseil de direction du centre, présidé par l'ambassadeur marocain, a confié la gestion du centre à la LIM[140]
KOSOVO
Bureau de la WAMY
Bureau de l'IIRO. Présence depuis les années 1990 pour soutenir les musulmans contre les troupes serbes ; investissement éducatif de l'IIRO et propagation d'une morale salafiste[141]
MACEDOINE
Bureau de l'IIRO
PAYS-BAS
Centre culturel islamique de la LIM. Tilburg
ROYAUME-UNI
Bureau de la LIM. Londres, ouvert en 1983
Centre culturel islamique de la LIM. Edimbourg
Centre culturel islamique de la LIM. Gibraltar
Bureau de la WAMY. Londres
Bureau de l'IIRO. Ouvert en 1985
RUSSIE
Bureau de la LIM. Moscou (mais la carte du site internet de la LIM place le bureau en Tchétchénie)
Financement par le gouvernement saoudien avec d'autres pays musulmans d'une mosquée, d'une école, d'un centre culturel et d'un centre de formation dans la République d'Ingouchie, pour un montant de 100 millions de dollars (*Saudi Cables* n° 24884 et 111341)

138 *Saudi Cable* 52827 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc52827.html ;
Saudi Cable 58261 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc58261.html
139 *Saudi Cable* 33390 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc33390.html
140 *Saudi Cable* 55294 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc55294.html ;
Saudi Cable 54349 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc54349.html
141 « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.

EUROPE
SUÈDE
Don du gouvernement saoudien d'un million de rials pour la construction d'une mosquée et d'une école coranique à Stockholm[142]
SUISSE
Centre culturel islamique. Genève (à différencier du Centre islamique fondé par Saïd Ramadan)
Bureau de l'IIRO

RESTE DU MONDE
ARGENTINE
Centre culturel islamique de la LIM
AUSTRALIE
Bureau de la WAMY, Canberra
BRÉSIL
Centre culturel islamique de la LIM. Brasilia
Bureau de la WAMY, Sao Paulo
CANADA
Bureau de l'IIRO
ÉTATS-UNIS
Bureau de la LIM. Statut actuel incertain
Bureau de la WAMY. Washington. A la fin des années 1980 et au début des années 1990, ce bureau est tenu par le fils d'Oussama ben Laden, et a par conséquent été au cœur des enquêtes américaines après le 11 Septembre
Bureau de l'IIRO. Branche ouverte en 1988, suspectée de levée de fonds frauduleuses, fermées après 2001[143]
Islamic Saudi Academy / King Abdullah Academy. Ouverte en 1984[144]
MEXIQUE
Projet de centre culturel islamique de la LIM. A la suite d'un rapprochement diplomatique du Mexique avec l'IRAN (*Saudi Cable* 64261)
VENEZUELA
Centre culturel islamique de la LIM. Caracas. En 2013, le budget mensuel du centre était de 74 000 dollars[145]

[142] *Saudi Cable* 6991 : https://wikileaks.org/saudi-cables/doc6991.html
[143] « International Islamic Relief Organisation of Saudi Arabia », Observatoire de l'Action humanitaire.
[144] *Saudi Arabia's curriculum of intolerance,* Center for Religious Freedom of Freedom House, Institute for Gulf Affairs, Washington, 2006.
[145] *Saudi Cables* 64981, 51883, 61685, 105359, 78537.

CHAPITRE II

LES FRÈRES D'OCCIDENT : LA SECONDE CONFRÉRIE

Les Frères musulmans sont bien établis en Europe, grâce à leurs institutions locales, nationales et européennes. Après les pays arabes, l'Europe est la deuxième région du monde où la présence de la confrérie est le plus importante. Pourtant, leurs organisations européennes se réfèrent très rarement aux Frères musulmans, et nombre d'entre elles démentent être liées à la confrérie. Pour les identifier, il faut croiser différents critères caractéristiques des Frères[146] :

- L'histoire de ces organisations, qui ont souvent pour origine des fondateurs nés au Moyen-Orient ou au Maghreb, et liés à la confrérie dans leur pays d'origine ;
- L'intégration de ces organisations dans un organigramme complexe, entre local, national et européen, ainsi que les réseaux entre leurs membres dirigeants, caractérisés par une forte endogamie ;
- Leur idéologie et leurs références récurrentes, comme Hassan al-Banna, Sayyid Abul Ala Mawdudi, Saïd Ramadan et Youssef al-Qaradawi. Ce dernier, président du Conseil européen pour la *fatwa* et la recherche, est une référence fondamentale pour les Frères européens ;
- Leur activité militante et leur capacité à mobiliser les communautés musulmanes, autour de thèmes comme le voile, le halal, l'islamophobie ou la question palestinienne. Le prosélytisme des Frères musulmans est faible en Europe ; ils s'adressent avant tout à la communauté musulmane existante.

Les connexions entre les Frères européens et leurs homologues du Moyen-Orient sont indéniables, mais non systématiques. Elles n'impliquent aucune forme de dépendance, et la confrérie en Europe ne prend pas ses ordres en Egypte. Par bien des aspects, la confrérie européenne fonctionne en circuit fermé, et le principal point commun avec la confrérie moyen-orientale est peut-être la capacité qu'elles ont à s'adapter au contexte particulier dans lequel elles s'établissent. À la suite de Lorenzo Vidino qui insiste sur la nécessité de distinguer les deux groupes, il est donc possible de parler d'une seconde confrérie, occidentale et plus particulièrement européenne. Ses dirigeants, à quelques exceptions près, ne jouent aucun rôle politique au Moyen-Orient. Leurs références sont identiques, mais elles ne sont pas toujours lues de la même façon. Leur but enfin n'est pas d'accéder au pouvoir, mais d'être influents auprès de la communauté musulmane, et si possible auprès des autorités. Il faut donc bien parler de Frères européens, implantés sur le continent et acteurs essentiels de l'islam européen.

1. Les Frères musulmans et les musulmans d'Europe : faire autorité

1.1. Il n'y a pas de complot mondial

- ***Tamkine* : un État islamique mondial ?**

  Les Frères musulmans ont-ils monté un complot pour contrôler l'Europe ou le monde ? C'est ce que laissent entendre Mohamed Louizi, ancien membre des Frères musulmans devenu virulent à l'égard de la confrérie, ou Sylvain Besson, journaliste suisse. Ils s'appuient entre autres sur des

[146] VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*

documents confidentiels écrits dans les années 1980, les premiers découverts en Egypte chez Khayrat al-Shater et qui font état d'un projet de coup d'État, les seconds trouvés en Suisse au début des années 2000 lors d'une perquisition chez Youssef Nada, banquier lié aux Frères. Ces documents, intitulés « Vers une stratégie mondiale pour la politique islamique » ont été rédigés en 1982 et définissent des « points de départ » devant permettre l'islamisation du monde : « concilier engagement politique et nécessité d'éviter l'isolement d'une part, éducation permanente des générations et travail institutionnel d'autre part » ; « s'employer à établir l'État islamique, parallèlement à des efforts progressifs visant à maîtriser les centres de pouvoir locaux par le biais du travail institutionnel » ; « construire en permanence la force de la *dawa* islamique et soutenir les mouvements engagés dans le jihad dans le monde musulman, à des degrés divers et autant que possible » ; « adopter la cause palestinienne sur un plan islamique mondial, sur un plan politique et par le biais du jihad, car il s'agit de la clé de la voûte de la renaissance du monde arabe d'aujourd'hui »[147]. Ces objectifs, qui reprennent des questions fondamentales pour les Frères, comme la Palestine ou l'éducation, font partie de ce qui serait le *tamkine* mondial de la confrérie, c'est-à-dire selon Mohamed Louizi l'objectif final, la conquête et la domination : « Pour atteindre le rétablissement du califat islamique, les Frères musulmans ont mis en place un plan stratégique nommé Tamkine, autrement dit une stratégie à long terme visant à « consacrer le pouvoir de Dieu sur la Terre », par étapes et par étages »[148].

- **Établir une double hégémonie**
  Ce projet de *tamkine*, s'il existe, est plus un vœu pieux qu'un complot. Il décrit la volonté de puissance d'une confrérie qui, parce qu'elle est semi-secrète et depuis longtemps contrainte à une forme de clandestinité, nourrit les fantasmes. De la part des Frères musulmans installés en Europe, il existe bien une volonté d'être influents, d'un côté auprès des populations musulmanes européennes qu'il s'agirait d'encadrer, de l'autre auprès des décideurs politiques, afin d'apparaître, grâce à un discours de modération, comme les principaux interlocuteurs sur les questions d'islam. En somme, établir une double hégémonie, auprès des musulmans et du pouvoir. Peut-être dans l'esprit de certains cet objectif n'est-il qu'une étape, en vue de l'islamisation des sociétés européennes, et du *tamkine*. La fin justifiant les moyens, la *taqiyah* (selon Mohamed Louizi, « technique sophistiquée du double discours et de la dissimulation des vraies convictions, des vraies opinions et des vraies intentions »), serait alors justifiée pour infiltrer discrètement la société. Mais l'entrisme peut avoir pour seul objectif l'influence sociale et religieuse, plus qu'un processus de conquête du pouvoir, que l'on ne peut voir à l'œuvre dans aucun pays européen.

- **Pragmatisme et adaptation**
  Comme l'écrit Lorenzo Vidino, « en simplifiant fortement, il est possible de considérer que le but de la confrérie est d'établir un État islamique grâce à une « islamisation par le bas », un lent processus qui devrait culminer avec la création d'un système de gouvernement purement islamique, conséquence naturelle de l'islamisation de la majorité de la population. Cependant, dès son installation en Occident, un mouvement aussi pragmatique que la confrérie a aussitôt compris

[147] BESSON Sylvain, *La conquête de l'Occident, le projet secret des islamistes,* Paris, Editions du Seuil, 2005
[148] LOUIZI Mohamed, « Libérer l'islam de l'islamisme », Fondation pour l'innovation politique, 2018

que l'objectif de transformer les États occidentaux en États islamiques n'était rien d'autre qu'une ambition démesurée »[149]. En réalité, la principale question n'est pas « que veulent les Frères musulmans européens ? » mais « que peuvent les Frères musulmans européens ? ». Quels que soient leurs objectifs, ceux-ci sont confrontés aux réalités de la société dans laquelle les Frères sont implantés, au contexte socio-politique des différents pays européens, à la réception diverse de leur discours au sein des communautés musulmanes, ou à la concurrence d'autres discours religieux. Si complot il y avait, il se heurterait à la pratique. Par conséquent, comme c'est le cas dans tous les pays du Moyen-Orient où ils sont implantés, les Frères musulmans réagissent différemment en fonction des sociétés qu'ils souhaitent influencer, s'adaptent, voire remettent en cause leurs objectifs. Il y a finalement autant de confréries qu'il y a de pays : bien qu'unis par des liens idéologiques, parfois institutionnels et personnels, il faut distinguer les Frères européens des Frères égyptiens, et au sein des premiers établir des différences entre les Frères musulmans français, anglais ou allemands.

- **Combien de Frères musulmans en Europe ?**
  Il est impossible de donner une estimation. Il faut en revanche distinguer plusieurs cercles. D'abord le noyau dur des dirigeants, restreint, peut-être quelques centaines d'individus en Europe, qui se caractérisent par une forte endogamie sociale. Le cercle des militants est plus large, et peut inclure ceux qui ont conscience de faire partie de la confrérie parce qu'ils ont prêté serment au guide suprême égyptien. Ce serment d'allégeance (*baya*) est un rite initiatique plus ésotérique qu'autre chose. Il y a enfin tous les sympathisants qui n'ont pas forcément conscience d'être liés aux Frères musulmans, mais qui fréquentent une mosquée ou s'investissent dans une association affiliée. Pour Brigitte Maréchal, « le poids des partisans Frères musulmans dans les communautés musulmanes paraît disproportionné face à la faiblesse numérique de leurs partisans »[150].

1.2. L'implantation des Frères musulmans en Europe : un mouvement du bas vers le haut

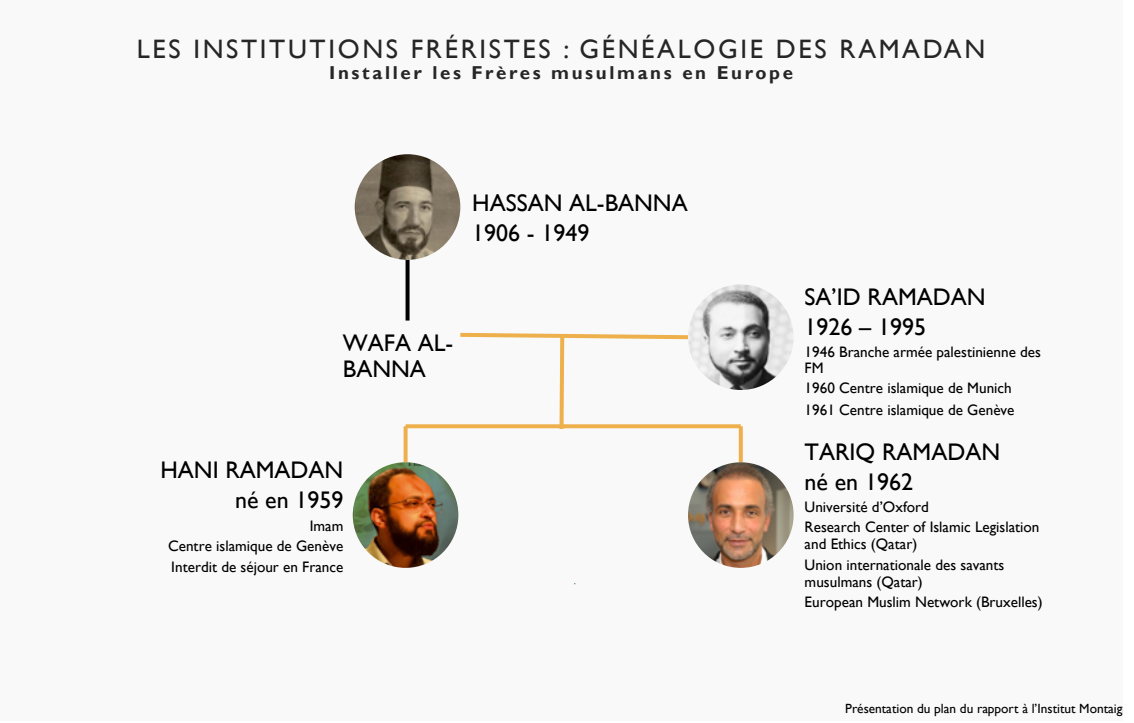
Pour comprendre les objectifs réels des Frères musulmans en Europe, il faut retracer leur histoire depuis les années 1950, comprendre les raisons de leur implantation et l'évolution du sens de leur présence. Tout d'abord tournés vers leur pays d'origine qu'ils ont souvent fui, leur sédentarisation est progressive et embrasse à partir des années 1980 les problématiques des communautés musulmanes d'Europe, comme l'identité, l'éducation ou l'islamophobie. La constitution de leurs réseaux, des associations et des fédérations générales ou sectorielles à différentes échelles, suit un processus du bas (local) vers le haut (européen).

Des trajectoires individuelles

L'implantation des Frères en Europe, exactement comme au Moyen-Orient, dépend en premier lieu de la trajectoire individuelle de membres de la confrérie[151]. Dès les années 1950, au moment où les succursales se forment par ailleurs au Moyen-Orient, des Frères s'installent en Europe, sans avoir obligatoirement l'intention de s'y implanter. Les raisons de leur venue, loin d'être le fruit d'un vaste complot conçu de longue date, sont de deux types : ce sont soit des personnalités fréristes qui

[149] VIDINO Lorenzo, « The Muslim Brotherhhod in the United Kingdom », George Washington University Program on Extremism, 2015, en ligne
[150] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, Racines et discours,* Paris, PUF, 2009
[151] *Ibid.*

fuient les régimes autoritaires, syriens ou égyptiens des années 1950 et 1960, soit des étudiants issus des colonies ou anciennes colonies européennes, qui poursuivent leurs études en France, au Royaume-Uni ou en Allemagne. L'implantation est donc progressive : les premières organisations, mosquées ou associations étudiantes, qui apparaissent correspondent plus à des regroupements spontanés et locaux qu'à des institutions dont la création aurait été commandée par les Frères à l'échelle internationale.



- **Saïd Ramadan, le précurseur**

  Il est possible de faire coïncider l'arrivée des Frères musulmans en Europe avec celle de Saïd Ramadan en Suisse[152]. Malgré son jeune âge (il est né en 1926), c'est à lui qu'est confiée à la sortie de la Seconde Guerre mondiale la tâche de fonder la branche palestinienne de la confrérie ; après quoi il devient le secrétaire général du Congrès islamique mondial de Jérusalem. Proche d'Hassan al-Banna, il en a épousé la fille Wafa, avec qui il a eu pour enfants, entre autres, Hani et Tariq Ramadan. Lorsque la confrérie est prise pour cible par Nasser, et que Sayyid Qutb dont il est également proche est arrêté, Saïd Ramadan choisit la voie de l'exil, d'abord en Syrie puis en Europe. Son objectif personnel est sans doute alors de créer un nouveau front, plus au nord, pour les Frères musulmans. Il s'installe en 1958 à Genève, dans une villa propriété de l'émir du Qatar qu'il transforme en Centre islamique. Figure majeure des Frères musulmans dans les années 1960, il fait partie des fondateurs de la Ligue islamique mondiale. Cette dernière finance ses activités européennes, à hauteur de dix mille francs par mois pour ses publications (dont le

[152] VIDINO Lorenzo, The new Muslim Brotherhood in the West, *op. cit.*

magazine *Al-Muslimun*), et lui verse un salaire mensuel de deux mille (puis trois mille francs)[153]. À cette époque, il peut également compter sur le soutien de la Jordanie et des États occidentaux dont les États-Unis qui retiennent surtout de lui son opposition au communisme, et occultent son opposition à l'Occident ainsi que son antisémitisme. Son influence s'érode à partir des années 1970 ; dès 1965, la Jordanie lui retire son soutien, suivie en 1976 de la Ligue islamique mondiale, qui ouvre à Genève un second centre islamique (les deux centres concurrents existent toujours aujourd'hui). Son soutien idéologique à la révolution iranienne achève de l'isoler et de le couper des grandes puissances arabes. Il n'en reste pas moins une référence pour les Frères musulmans, et son éloge funèbre, en 1995, est prononcé par Youssef al-Qaradawi.

- **De la Suisse à l'Allemagne**
  Genève est pour Ramadan un point de rayonnement ; il crée des centres islamiques à Vienne, Londres ou Washington. Le plus important d'entre eux est le Centre islamique d'Allemagne du Sud, que Ramadan fonde en 1960 à Munich et qui cible les étudiants musulmans et d'anciens combattants de la Seconde Guerre mondiale recrutés dans les Balkans et le Caucase[154]. Financé par l'Arabie saoudite, la Jordanie, le Koweït et le Maroc, ce centre comprend une mosquée et une école coranique. Munich est dans les années 1970 et 1980 un centre pour les Frères musulmans en Europe. Sylvain Besson remarque que trois (futurs) guides de la confrérie y ont vécu : Mustafa Machhour, Mamoun al-Hudaybi et Mohammed Mahdi Akef[155]. C'est depuis ce centre que s'est déployée l'Islamische Gemeinschaft in Deutschland (IGD), l'équivalent allemand de l'UOIF.

- **Issam al-Attar et la branche syrienne en Allemagne**
  La seconde figure marquante, parmi les exilés aux origines des Frères européens, est Issam al-Attar. Ce Syrien né en 1927 est présent dans la branche syrienne de la confrérie dès sa création par Mustafa al-Sibai, dont il est un proche et dont il prend la suite à sa mort en 1964. Un séjour au Caire lui permet de rencontrer Sayyid Qutb. Opposé au projet de République arabe unie entre l'Egypte et la Syrie, puis au régime du parti Ba'ath, il est contraint de s'exiler dans les années 1960. Il s'installe en Allemagne, d'abord à Berlin puis à Aix-la-Chapelle. Bien qu'opposant d'al-Assad, il refuse l'emploi de la violence contre le régime et prend ses distances avec la confrérie syrienne, avant le massacre de Hama en 1982. Il est néanmoins tenu pour responsable de la montée des violences par le régime syrien, qui fait assassiner sa femme à Aix en 1981. Paradoxalement, sa sœur Najah est l'actuelle vice-présidente de Syrie[156]. De 1978 à 1996, il dirige le Centre islamique d'Aix (mosquée Bilal) qu'il a fondé[157]. À la tête d'un mouvement nommé Tala'i (Avant-garde)[158], il est influent jusqu'aux années 1990 aussi bien auprès des organisations fréristes en Allemagne qu'en France (auprès de l'Association des étudiants islamiques en France notamment).

[153] BESSON Sylvain, *op. cit.*
[154] JOHNSON Ian, « The Brotherhood's Westward expansion », *Current Trends in Islamic Ideology,* vol. 6, 2008.
[155] *Ibid.*
[156] « Key Figures in the Syrian Muslim Brotherhood », *Carnegie Middle East Center,* 10 avril 2013.
[157] Site du Centre islamique d'Aix : https://izaachen.de/
[158] MARÉCHAL Brigitte, *op. cit.*

La structuration (décennies 1980-1990)

Ce n'est que dans un deuxième temps que le réseau fériste se structure en Europe. Progressivement, des liens se tissent entre différentes organisations, centres islamiques ou groupes d'étudiants musulmans, et, dans un processus du bas vers le haut, des organisations nationales sont créées.

- **Au départ, les mouvements étudiants musulmans**
  Comme le rappelle Brigitte Maréchal, la présence de populations musulmanes en Europe, étudiants et travailleurs, majoritairement masculins, est considérée jusque dans les années 1980 par les États et par les musulmans eux-mêmes comme temporaire[159]. Les associations apparues dans les décennies précédentes, et relativement autonomes les unes par rapport aux autres, ont pour principale fonction de venir en aide aux musulmans immigrés. Les associations étudiantes constituent en cela des précurseurs, comme la Muslim Student Society au Royaume-Uni en 1962, ou l'Association des étudiants islamiques en France (AEIF), qui est fondée en 1963 par Mohammed Hamidullah, un professeur d'origine indienne lié au Centre islamique de Genève. C'est seulement en Europe que de nombreux jeunes musulmans originaires du Maghreb découvrent les Frères musulmans : « L'aura qui entoure le mouvement, les qualités intellectuelles de certains membres, leur expérience et leurs capacités organisationnelles sont autant de critères qui amènent les Frères à jouer un rôle de *leadership* auprès des Musulmans (notamment d'origine arabe) qui, à partir des années 1960, s'implantent en Europe pour y travailler et développent, dès 1970, leurs références religieuses. Cette démarche sera souvent le fait d'individus ou de petits groupes, plus que d'une structure organisée proposant un encadrement systématique »[160].

- **Les fédérations nationales dans un second temps**
  Le sens de la présence musulmane en Europe change au cours des années 1970. La crise économique, la fin de l'immigration de masse puis la politique du regroupement familial favorisent la sédentarisation des populations musulmanes en Europe, et incitent une meilleure organisation de l'encadrement, qui répond également au besoin, pour les pouvoirs publics, d'avoir face à eux des interlocuteurs constitués. La structuration est progressive : elle commence par le bas avec l'apparition de petits groupes, sur le modèle fériste de la « famille ». Ces groupes constituent peu à peu des réseaux, qui débouchent sur des institutions à l'échelle nationale. Contrairement aux organisations musulmanes qui se fondent sur la communauté d'origine, comme la Grande Mosquée de Paris dont l'Algérie prend le contrôle en 1982, ou le Rassemblement des Marocains de France, les organisations des Frères musulmans cherchent à se détacher des appartenances d'origine. Si l'Islamische Gemeinschaft in Deutschland est créée dès 1958, les fédérations fériste dans les autres pays européens sont beaucoup plus tardives : le Groupement islamique de France à la fin des années 1970, puis l'Union des organisations islamiques en France en 1983, l'*Unione delle Communita e delle Organizazioni Islamiche in Italia* en 1992, la Ligue des musulmans de Belgique la même année, puis la Muslim Association of Britain en 1997[161]. Certaines associations présentes depuis la décennie 1960, comme l'AEIF, s'effacent. Parce qu'elles ont été créées dans un processus du bas vers le haut, la force de ces organisations dépend de la densité des réseaux qui les sous-tendent.

---

[159] *Ibid.*
[160] MARÉCHAL Brigitte, « Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux », Recherches sociologiques et anthropologiques, n° 37, 2006.
[161] MARÉCHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*

- **La dernière échelle : l'Europe**
  Cette structuration progressive, du bas vers le haut, de façon spontanée, se poursuit aujourd'hui à l'échelle européenne, au travers de trois organisations principales : la Fédération des organisations islamiques d'Europe (FOIE) créée en 1989, le Forum pour la jeunesse musulmane (FEMYSO) en 1995 et le Conseil européen de la fatwa et la recherche (CEFR) deux ans plus tard. Le succès de ces trois associations est cependant mitigé, voire faible, car elles s'appuient peu sur les populations musulmanes immigrées qu'elles entendent pourtant représenter. Dans un entretien avec Sylvain Besson en 2004, le spécialiste allemand de l'islamisme Reinhard Schulze considère que l'échelle européenne des Frères musulmans est peu opérante : « les mouvements proches des Frères musulmans en Europe forment un milieu très peu mobilisable. Il n'y a plus de programme commun entre les organisations européennes. Ça a complètement éclaté, il n'y a plus de vision politique, d'utopie. En revanche, il y a toujours une aspiration à exercer une autorité morale dans les communautés musulmanes. Ces organisations jouent un rôle important comme constructeurs de valeurs, en faisant l'apologie des « valeurs islamiques » »[162].

1.3. Un discours identitaire

Les Frères musulmans européens sont des experts de la parole. Leurs grandes figures s'expriment fréquemment lors de conférences, de rencontres, dans des livres ou la presse et sur internet. Ni tout à fait hommes politiques, ni totalement théologiens, ils constituent une nouvelle forme de prédicateurs, que l'on peut qualifier de conférenciers, et dont le meilleur exemple est certainement Tariq Ramadan[163]. Ce rapport à la parole religieuse, ainsi que leur capacité à adapter leur discours en fonction de leur auditoire, expliquent l'accusation récurrente, particulièrement en France, de dissimulation de leurs réelles intentions, ou de double discours : selon Lorenzo Vidino, expert des réseaux fréristes en Occident, « lorsqu'ils parlent en arabe ou en turc devant leurs coreligionnaires, ils tombent le masque et révèlent leur radicalisme. Tandis que leurs porte-parole parlent de dialogue interreligieux et d'intégration à la télévision, leurs mosquées prêchent la haine et mettent en garde les fidèles contre les fléaux de la société occidentale »[164].

- **Il n'y a pas un seul discours fériste**
  Ce discours multiplie tient tout d'abord au fait qu'il n'y a pas une ligne unique au sein des Frères musulmans, mais différents courants et positions. Variation d'un pays à un autre, puisque les Frères musulmans britanniques sont plus prompts à défendre une conception communautaire de l'existence des Frères musulmans en Europe. D'un membre à un autre ensuite : s'il existe des références communes, les interprétations varient, tantôt conservatrices, tantôt plus libérales. Il n'y a pas de pensée unique et les prises de position des uns ne peuvent être considérées comme l'avis du groupe tout entier. Pour saisir les différents discours des Frères, il faut de plus comprendre que leur référence absolue reste la religion, même lorsque le sujet n'est pas théologique. Toutes leurs prises de position sont passées au prisme de la religion et des textes sacrés, interprétés. L'islam, dans la droite lignée d'al-Banna, est pensé comme englobant, à la fois religion, morale, société et politique. Toute intervention est alors

[162] BESSON Sylvain, *op. cit.*
[163] FREGOSI Franck, « L'Imam, le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », Archives de sciences sociales des religions, n° 125, 2004, p. 131-146.
[164] VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*

une défense et illustration de la religion, même si la pensée théologique est en soi rarement aboutie, selon les dires de déçus de la confrérie[165].

- **Les références des Frères européens : une sélection de l'héritage**
  Les principales références des dirigeants et des militants sont focalisées sur l'héritage fériste. Al-Banna est logiquement le penseur le plus mobilisé et bénéficie d'un consensus incontesté[166]. Ses ouvrages, particulièrement *L'Epitre des enseignements* et *La Lettre des engagements*, sont encore lus aujourd'hui parce qu'ils exposent les principes fondateurs de la confrérie. C'est le père fondateur, dont l'aura, parfois l'image de martyr, explique pour partie la célébrité de ses petits-fils Hani et Tariq Ramadan. Dans le contexte européen, un travail de sélection de l'héritage est cependant opéré. La pensée de Qutb n'est pas ignorée, mais est relativement marginalisée. Youssef al-Qaradawi est, quant à lui, la seconde référence principale, parce qu'il est la grande figure actuelle des Frères à l'échelle internationale, parce que son discours théologique est l'un des plus construits, et parce que sa pensée est adaptée au contexte européen : il fait la promotion du concept de Fiqh de minorité et de la *wasatiyya*, l'islam du juste milieu qui est l'une des idées-forces des Frères européens ; Youssef al-Qaradawi dirige d'ailleurs le Conseil européen de la fatwa et la recherche que les Frères européens reconnaissent comme référence juridique. Enfin, pour des raisons liées à la nature de l'immigration britannique, al-Mawdudi est une référence majeure pour les Frères musulmans du Royaume-Uni, autant influencés par la matrice égyptienne du frérisme que par sa matrice pakistanaise.

Les normes islamiques en contexte non musulman

Au-delà de ces grands auteurs du frérisme, le Coran et la Sunna sont la référence ultime et incontestée. Comme l'a montré Brigitte Maréchal, l'islam des Frères, y compris en Europe, est un islam total. Conçu comme la vraie religion, il est par conséquent universel. L'islam porté par les Frères, au Moyen-Orient comme en Occident, s'oppose à l'islam traditionnel : « leur message, qu'ils qualifient de « moderne » et de « rationnel », insiste sur la préservation de l'identité musulmane, envisagée dans sa dimension collective, et sur la distinction qu'ils opèrent et promeuvent entre les croyances et pratiques qui relèvent de l'islam dit authentique essentialisé, et celles, coutumières, issues des traditions locales, qu'il s'agirait d'abandonner »[167]. La question qui se pose est alors celle de la normativité de la religion, et du degré de littéralisme dans un contexte européen où la loi divine peut s'opposer à la loi séculière.

Hani Ramadan (né en 1959) est à ce titre le tenant d'une des lignes les plus conservatrices de la confrérie européenne. Petit-fils d'al-Banna par son père Saïd Ramadan et docteur en philosophie, il dirige le Centre islamique de Genève fondé par son père. Auteur prolixe, ses positions les plus controversées concernent le statut des femmes. En 2002, il défend dans un article du *Monde*, intitulé « La charia incomprise », le principe de la lapidation et insiste sur le rôle dissuasif de telles

[165] ABDELKRIM Farid, *Pourquoi j'ai cessé d'être islamiste : itinéraire au cœur de l'islam de France,* Paris, Les Points sur les I, 2015 ; LOUIZI Mohamed, *Pourquoi j'ai quitté les Frères musulmans, retour éclairé vers un islam apolitique,* Paris, Michalon, 2016, PRIVOT Michaël, *Quand j'étais Frère musulman, parcours vers un islam des Lumières,* Paris, Editions La Boîte à Pandore, 2017

[166] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*

[167] *Ibid.*

condamnations[168] ; il considère, à la suite d'al-Banna, que les prescrits divins doivent être suivis parce que parfaits et garants de l'ordre sur terre.

Avec les mêmes références, interprétées autrement, Tareq Oubrou (né en 1959) occupe dans le champ de la pensée fériste un courant beaucoup plus libéral. Le recteur de la mosquée de Bordeaux s'investit plus en théologie qu'en politique ; longtemps membre de l'UOIF qu'il a quittée en mai 2018 et fidèle d'al-Banna, il refuse néanmoins d'être considéré comme un Frère musulman. Même s'il pense également qu'il existe un islam vrai, qu'il faudrait débarrasser des pratiques culturelles, il estime dans le même temps que « les interprétations humaines sont parties constitutives de la norme religieuse »[169]. Il est pour lui absolument nécessaire de contextualiser le texte coranique, produit dans un moment historique particulier, le VIIe siècle, et de l'interpréter pour l'adapter au moment présent. Comptent avant tout les principes essentiels de l'islam, qu'il ne faut pas appliquer à la lettre mais dans l'esprit. Il considère par conséquent que l'interprétation doit être dynamique et présente lui-même une pensée évolutive, de plus en plus libérale. Cette modération, ses prises de position contre l'idée d'un voile obligatoire et pour la lutte contre l'homophobie, font de lui un acteur privilégié par les autorités françaises, mais également une cible pour les Frères les plus conservateurs ou les salafistes, jusqu'à Daech qui le menace de mort[170].

La tendance générale des Frères européens est néanmoins un fort conservatisme. La morale personnelle et l'importance de la famille font consensus et sont fondateurs. En revanche, l'homosexualité, l'athéisme ou la question de l'excommunication sont rarement évoqués parce que « soit ces questions ne sont pas appelées à être débattues, car le point de vue coranique paraît clairement établi ; soit elles sont évitées, car les Frères musulmans ne savent pas comment présenter ces sujets délicats en public en restant cohérents faces aux prescrits islamiques et aux perspectives d'ouverture tolérante à la société environnante »[171].

La place des musulmans dans les sociétés européennes

À l'inverse des salafistes, les Frères musulmans entendent faire porter leur voix et celle des musulmans au sein de la société. Il ne s'agit pas obligatoirement de prosélytisme mais plutôt d'un discours identitaire, afin d'être reconnu comme une communauté à part entière en Europe[172]. Si l'on excepte quelques cas particuliers comme Tareq Oubrou, les discours des Frères musulmans sont plus mobilisateurs et sociaux que théologiques, et ce, même si la religion est toujours la référence ultime.

- **Défendre la cause de l'islam et des musulmans**
  Les Frères musulmans sont les acteurs d'une solidarité islamique internationale. Grâce à de nombreuses organisations caritatives, campagnes de mobilisation et levées de fonds, ils se font les hérauts de la défense des musulmans du monde entier, lorsqu'ils sont victimes de catastrophes naturelles ou de persécutions religieuses, qu'il s'agisse des Bosniaques, des Syriens ou plus récemment des Rohingyas. Au cœur des discours et de l'iconographie fériste, la question palestinienne. Centrale pour les Frères musulmans depuis les années 1930, elle mobilise les

[168] *Ibid.*
[169] *Ibid.*
[170] « Tareq Oubrou, imam de Bordeaux menacé par Daech : "Je n'ai pas peur" », *L'Obs*, 27 avril 2016.
[171] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*
[172] GODARD Bernard, *La question musulmane en France,* Paris, Fayard, 2015.

associations caritatives européennes, parfois suspectées de financer en parallèle le Hamas. Elle explique également pour partie certaines déclarations controversées, la plus connue étant sans doute la justification par Youssef al-Qaradawi, en contexte palestinien, des attentats-suicides ; de même qu'elle recoupe parfois un fort antisémitisme, comme chez Hassan Iquioussen : ce responsable de l'UOIF, fondateur des Jeunes musulmans de France, représente la tendance la plus dure et la plus virulente des Frères musulmans en France sur des sujets comme le statut des femmes ou le rapport aux juifs.

- **Intégration**

Le maître-mot des Frères musulmans pour qualifier leur rapport aux sociétés européennes, utilisé conférence après conférence, est celui d'intégration. Auparavant tournée vers leurs pays d'origine, la vision des Frères s'oriente à la fin des années 1980 vers les pays d'installation. Est notamment mis en avant un désir de participer à la société, et les dirigeants des fédérations nationales incitent leurs membres, particulièrement les plus jeunes, à s'investir dans la société, de façon à y faire entendre des voix musulmanes.

Tariq Ramadan (né en 1962) est certainement le meilleur exemple de ce discours et de sa mise en pratique, puisqu'il est le plus médiatique des Frères musulmans européens, même s'il refuse cette affiliation et bien qu'il soit, en vérité, en dehors des cercles dirigeants de la confrérie[173]. Tariq Ramadan peut pourtant sans aucun doute être qualifié de Frère musulman car il remplit tous les critères établis en introduction de chapitre : lié personnellement à la confrérie grâce à sa filiation, il fait partie de réseaux de la confrérie, puisqu'en plus d'intervenir fréquemment au Salon des Musulmans de France du Bourget, il est membre de l'Union internationale des savants musulmans[174] (présidée par al-Qaradawi) et dirige une fondation au Qatar (Centre de recherche sur la législation islamique et l'éthique) ; de plus, ses principales références sont celles des Frères musulmans, à commencer par son grand-père Hassan al-Banna, et ses thèmes de prédilection, éducation, intégration et lutte contre l'islamophobie, sont ceux de la confrérie en Europe. Célèbre tant auprès des musulmans que du reste de la population comme l'a montré la médiatisation des accusations d'agressions sexuelles à son encontre fin 2017, il a longtemps représenté une autre voie, plus jeune, par opposition aux fédérations nationales et aux fédérations de jeunesse, qu'il concurrence avec une organisation comme European Muslim Network. Son succès, marqué par l'affluence lors de ses conférences au Salon du Bourget, s'est toutefois essoufflé à la fin des années 2000, même si sa popularité dans les cercles fréristes a été relancée dernièrement par la mobilisation pour demander sa libération dans l'attente de son procès.

Il est pour Franck Frégosi l'archétype du prédicateur-conférencier : il fait partie de « nouveaux types de clercs dont l'essentiel de l'autorité découle moins d'un savoir livresque classique que d'une expérience individuelle militante au nom de la foi et de la revendication d'un engagement citoyen au nom de l'islam »[175]. Diplômé de l'Université d'al-Azhar et auteur d'une thèse (passée semble-t-il difficilement[176]) sur le réformisme musulman de la fin du XIXe siècle et du début du siècle suivant, dans laquelle il intègre Hassan al-Banna, Tariq Ramadan n'est pas théologien, mais

[173] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*
[174] Site officiel de Tariq Ramadan.
[175] FREGOSI Franck, « L'Imam, le conférencier et le jurisconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Archives de sciences sociales des religions,* n° 125, 2004, p. 131-146.
[176] HAMEL Ian, « La vérité sur la thèse universitaire de Tariq Ramadan », *Le Point,* 10 mars 2018

focalise son discours sur la place des musulmans dans la société européenne en se fondant sur son interprétation des textes sacrés. Comme le montre sa réticence à condamner explicitement la lapidation et sa proposition d'un moratoire sur la question dans le contexte de la controverse suscitée par l'article de son frère Hani en 2002, ses positions restent ambivalentes lorsqu'il s'agit de confronter certaines valeurs contemporaines à une lecture littéraliste. Brigitte Maréchal le définit comme « un activiste culturel musulman libre, polémiste, qui relie des considérations socio-politico-philosophiques et (quasi) théologiques aux réalités contemporaines ».

Il est possible de définir son discours comme « conservateur moralement et engagé à gauche politiquement »[177]. Tissant ses nombreux essais de références tant islamiques qu'issues des sciences humaines occidentales, il réfléchit sur l'intégration et la citoyenneté en Europe à l'aune de l'identité musulmane. Dans l'un de ses premiers livres, *Les Musulmans dans la laïcité* (1994), il décrit sa vision d'un islam englobant, propre à régler tous les domaines de la vie et de la société, et se fait critique de la société occidentale, qui connaît selon lui une perte de valeur liée en partie au capitalisme[178]. Il y oppose une éthique individuelle du musulman, fondée sur son identité et sur la pratique religieuse. Sa pensée, évolutive, est plus nuancée dans *Les Musulmans d'Occident et l'Avenir de l'Islam* (2004) : il y défend cette fois l'engagement des musulmans dans une citoyenneté occidentale et insiste sur la nécessité d'adapter le texte au contexte, *via* l'interprétation. Tariq Ramadan « n'abandonne pas toute référence aux sources de l'islam bien qu'il valorise la prise en compte des finalités de la voie islamique, à dégager de la charia »[179].

- **Défense et valorisation de l'identité musulmane**

  Les Frères musulmans européens proposent non un total repli communautaire, mais une forme de citoyenneté musulmane : il ne s'agit pas d'une assimilation, mais d'une intégration qui doit permettre de préserver l'identité des musulmans et d'être musulman dans la société, sans qu'il existe de problème de compatibilité entre les deux appartenances. Ce ne sont pas deux sphères séparées. L'engagement social se définit par la religion, dans le cadre d'un islam qui serait en mesure de guider toutes les actions.

  L'identité musulmane, essentialisée, est donc largement valorisée. D'où le rôle accordé par les Frères musulmans à l'éducation, dont l'enjeu est de transmettre la conception exacte de la foi tout en protégeant la jeunesse musulmane des influences extérieures. Concrètement, cet effort éducatif se remarque dans l'attention portée aux organisations de jeunesse qu'ils fondent et animent, et par l'investissement dans des établissements d'enseignement confessionnels, en France ou au Royaume-Uni. Plus largement, l'importance de l'éducation s'inscrit dans l'idée réformatrice que le musulman doit se changer lui-même par un effort personnel avant de changer graduellement la société. Tout commence par l'individu.

  Depuis la fin des années 1990, la défense de l'identité musulmane trouve appui dans la mise en avant du concept d'islamophobie. La dénonciation de l'islamophobie a été particulièrement vive à l'échelle nationale ou européenne lors de la médiatisation d'affaires liées au port du voile, comme à Creil en 1989 ou lors du vote de la loi relative à l'interdiction des signes religieux ostentatoires

[177] « La France face à ses musulmans : émeutes, djihadisme et dépolitisation », International Crisis Group, mars 2006
[178] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*
[179] *Ibid.*

dans les écoles françaises en 2004, mais également en 2005 lors de la publication par le journal danois Jyllands-Posten de caricatures du prophète, et plus récemment depuis l'emprisonnement de Tariq Ramadan. Le concept est mobilisateur, à la fois arme de défense et d'attaque, comme l'écrit la journaliste libanaise Caroline Hayek au sujet de Tariq Ramadan : « Tariq Ramadan s'est mué en monstre médiatique capable de salves verbales mémorables à la télévision face à ses nombreux détracteurs, brandissant son joker fétiche, celui de victime, lorsqu'il se trouve à court d'arguments. […] L'une des raisons de son succès est sans doute le fait qu'il ait compris, assez tôt, qu'il devait se poser en combattant de l'islamophobie alors prégnante en France. Et quiconque s'attaque à sa personne est en pratique automatiquement taxé d'être islamophobe »[180].

- **Réunir la communauté musulmane**
  L'affirmation de l'identité musulmane, comme elle est souhaitée par les Frères musulmans européens, doit permettre d'accroître la visibilité de la communauté, par un certain nombre de revendications, comme le droit de porter le voile ou la consommation de produits halal[181]. Au sein des sociétés européennes, l'objectif est de faire reconnaître les musulmans comme une communauté, réunie dans une religion qui transcenderait les différences d'origines. C'est une reprise de l'unité de l'*Oumma* désirée par Hassan al-Banna, à l'échelle internationale : l'identité islamique doit primer sur les autres. Établir l'unité et défendre la cause des musulmans est précisément le rôle des militants Frères musulmans. « A défaut de pouvoir islamiser le droit […], [l'élite des Frères musulmans] cherche à replacer la primauté des catégories religieuses dans l'espace public »[182]. Ces revendications identitaires ont plus d'écho au Royaume-Uni que dans les autres pays européens, notamment en France, parce qu'elles s'inscrivent dans un fonctionnement communautaire de la société. L'engagement social, et même ouvertement politique en 2005, y est plus fort. Ainsi, remarque Brigitte Maréchal, « dans le contexte britannique, plus libéral, il est plus courant d'entendre des revendications sociétales islamiques concrètes, notamment à propos de l'application du droit islamique en matière familiale ». Les conceptions du Suisse Tariq Ramadan, qui occupait jusqu'à il y a peu une chaire à l'Université d'Oxford financée par la Qatar Foundation, ont ainsi fait beaucoup moins débat au Royaume-Uni qu'en France, où la nationalité lui a été refusée. Des tribunaux privés pour les affaires familiales dont la jurisprudence est fondée sur la charia (tribunaux surnommés « *charia courts* ») sont en outre tolérés au Royaume-Uni.

  Bien plus, ce combat pour la reconnaissance doit permettre aux Frères musulmans, que ce soit la Muslim Association of Britain, l'Union des organisations islamiques de France, ou l'Islamische Gemeinschaft Deutschland, d'acquérir une légitimité aux yeux des musulmans et des pouvoirs publics. En se présentant comme la voix des musulmans dans l'idée de les représenter dans leur intégralité, sans tenir compte des différences internes, la confrérie souhaite s'installer comme une sorte de corps intermédiaire entre les États et leurs citoyens musulmans.

[180] HAYEK Caroline, « Tariq Ramadan, le crépuscule d'une idole », *L'Orient-Le Jour,* 3 novembre 2017
[181] BERGEAUD-BLACKER Florence, *Le marché halal, ou l'invention d'une tradition,* Paris, le Seuil, 2017
[182] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*

2. L'activisme des Frères en Europe

Le militantisme des Frères européens constitue le cœur de leur activité. Mobiliser la communauté musulmane doit leur permettre d'établir une forme d'hégémonie auprès d'elle. Les Frères entendent ainsi la représenter auprès des municipalités, des États européens ou de l'Union européenne. Mais cette volonté de constituer un corps intermédiaire et communautaire entre l'ensemble des fidèles et les autorités se heurte à un paradoxe, notamment en France. En effet, la proximité avec les pouvoirs publics implique un discours de modération, donc une perte de la radicalité difficilement conciliable avec l'activisme qui est au fondement de leur légitimité auprès de la communauté.

De plus, au-delà des points communs entre les branches nationales existent des différences propres aux groupes fréristes de chaque pays, qui soulignent leur pragmatisme et leur capacité d'adaptation aux données locales, et aux origines des différentes communautés musulmanes (Maghreb, Machreq, Turquie et sous-continent indien) : si les organisations fréristes sont très structurées en France, avec une importante institution centrale et des fédérations régionales, elles sont plus dispersées et foisonnantes au Royaume-Uni, répondant aux caractéristiques d'une société communautaire et moins centralisées ; enfin, les Frères musulmans d'Allemagne doivent faire avec la diaspora turque et l'importance de réseaux comme Millî Görüş, proches idéologiquement mais concurrents.

Pays	Fédération	Jeunesse	Référence religieuse et formation	Association caritative
France	Union des organisations islamiques de France UOIF (musulmans de France) 1983	Jeunes musulmans de France JMF Etudiants musulmans de France EMF	Institut européen des sciences humaines – Château-Chinon 1992 IESH Saint-Denis 2001	Comité de bienfaisance et de secours pour les Palestiniens CBSP 1990
Royaume-Uni	Muslim Association of Britain MAB 1997	MAB Youth 1961	IESH Birmingham 1997 IESH Cardiff 2006	Muslim Charities Forum 2008
Allemagne	Islamische Gemeinschaft Deutschland IGD 1958	Muslim Studenten Vereinigung 1964	IESH Francfort 2013	Islamic Relief Germany
Europe	Fédération des organisations islamiques d'Europe FOIE 1989	Forum européen de la jeunesse musulmane et des organisations étudiants FEMYSO 1995	Conseil européen pour la *fatwa* et la recherche CEFR 1997	/
Monde	/	Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane WAMY 1972	Union mondiale des savants musulmans IUMS 2004	Union of Good 2000

2.1. En France : l'échec du monopole sur l'identité musulmane

L'UOIF (Union des organisations islamiques de France), récemment renommée Musulmans de France, s'est progressivement imposée comme un acteur majeur de l'islam en France, jusqu'à obtenir une place de premier plan au Conseil français du culte musulman à sa création en 2003. Cette reconnaissance officielle constitue pour le mouvement un apogée. L'UOIF est actuellement en perte de vitesse. Cela tient à des facteurs internes, la rigidité et l'élitisme de l'institution, l'affaiblissement de l'activisme, mais aussi à des facteurs externes, la concurrence du salafisme et la perte du lien avec le terrain.

Des Frères en France aux Frères de France

- **La migration des Frères musulmans maghrébins**
  L'Union des organisations islamiques en France a été créée en 1983. Elle prend la suite du Groupement islamique de France, lui-même apparu en 1979. Selon Samir Amghar, le GIF (puis UOIF) peut être initialement conçu comme la branche française du Mouvement de la Tendance islamique (ancêtre d'Ennahda) qui est le principal représentant des Frères musulmans en Tunisie[183]. Ahmad Jaballah, étudiant tunisien de l'Université Zitouna, aurait été chargé par le MTI de créer cette branche en intégrant dans un premier temps l'Association des étudiants islamiques de France (AEIF). La nouvelle composante fériste et tunisienne de l'AEIF provoque la scission de l'organisation, dont les membres historiques refusent de se rattacher aux Frères musulmans égyptiens ; tandis que l'AEIF périclite, le GIF puis l'UOIF prend son essor, nourrit par l'exil de Frères tunisiens qui fuient la politique répressive de Bourguiba[184]. Les Frères musulmans n'auraient pas directement été exportés d'Egypte et importés en France. Le Maghreb constitue une étape et relais, ce qui s'explique par l'origine des populations immigrées en France ; si l'on excepte l'un des fondateurs, Zuhair Mahmoud, d'origine irakienne, les dirigeants de l'UOIF sont depuis les années 1980 maghrébins ou d'origine maghrébine, à la différence des principaux représentants fériste des autres pays européens, originaires d'Egypte, de Syrie ou d'Irak.

- **La sédentarisation en France**
  Le lien avec la Tunisie s'affaiblit progressivement, sur décision des dirigeants d'origine tunisienne au cours des années 1980, puis par la montée en puissance de la composante marocaine dans la décennie suivante. Les fondateurs, Ahmed Jaballah et Abdallah Benmansour, sont écartés au profit de Fouad Alaoui ou de Lhaj Thami Breze, d'origine marocaine. L'influence n'est plus seulement maghrébine, puisque Faysal Mawlawi (mort en 2011), dirigeant de la Jamaa Islamiya au Liban s'impose avec Youssef al-Qaradawi comme l'une des importantes références religieuses de l'organisation[185]. Le tournant des années 1980-1990 correspond également à un changement de sens de la présence fériste en France, et plus globalement en Europe : l'UOIF ne constitue plus une base-arrière pour les Frères musulmans tunisiens en vue d'une conquête du pouvoir, mais une organisation française, consciente de la sédentarisation des populations musulmanes en Europe et de la demande croissante en encadrement religieux. En 1989, l'Union des organisations

[183] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *La Vie des idées,* n°16, 2007, p. 9-21.
[184] *Ibid.*
[185] MARECHAL Brigitte, *Les Frères musulmans en Europe, op. cit.*

islamiques en France devient l'Union des organisations islamiques de France.

- **Le groupe très fermé des dirigeants**
  Il faut distinguer une double structure des Frères musulmans en France[186], à l'imitation de la confrérie en Egypte, et plus globalement dans tous les pays européens. D'un côté, la façade institutionnelle et les postes de direction de l'UOIF, dont le président change régulièrement. De l'autre, le noyau dur de la confrérie, composé d'un petit nombre d'individus qui se répartissent tour à tour, en fonction des luttes d'influence, la direction de l'UOIF et des autres institutions, comme l'Institut européen des sciences humaines. Le président de l'UOIF n'est donc pas toujours l'homme le plus fort de la confrérie en France. Concrètement, ce mode de fonctionnement explique que les principales figures, qui se distribuent les fonctions, sont les mêmes depuis les années 1980 et 1990. De plus, il n'y a pas d'univocité ou de ligne dure : si l'actuel président de l'UOIF/Musulman de France, Amar Lasfar représente le pôle conservateur, Tareq Obrou est réputé plus conciliant.

Who's who des Frères musulmans en France

Fouad Alaoui	Originaire du Maroc Fondateur d'Étudiants musulmans de France Ancien président de l'UOIF Ancien vice-président du CFCM
Abdallah Ben Mansour	Originaire de Tunisie Actuel président de la FOIE Ancien président de l'UOIF
Ahmed Jaballah	Originaire de Tunisie Ancien président de l'UOIF Ancien vice-président de la FOIE Directeur de l'IESH Paris
Amar Lasfar	Originaire du Maroc Président UOIF depuis 2017 Fondateur du Lycée Averroës
Zuhair Mahmood	Originaire d'Irak Fondateur de l'UOIF Dirigeant du Comité de Secours et de Bienfaisance aux Palestiniens Directeur de l'IESH Château-Chinon
Faysal Mawlawi	Libanais, mort en 2011 Mufti à Beyrouth Dirigeant de la branche libanaise des Frères musulmans Actif en Europe dans les années 1980 Référence religieuse, et vice-président du CEFR Un des fondateurs de l'IESH Château-Chinon
Lhaj Thami Breze	Originaire du Maroc Ancien président de l'UOIF Membre de l'IESH Château-Chinon Membre de la FOIE Ancien membre du CFCM

[186] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*

- **Un réseau d'associations**
  L'UOIF est une fédération. À l'image de son lointain modèle égyptien, elle regroupe deux types d'organisations : des associations nationales mais sectorielles, et des associations locales, que ce soit ses branches régionales, des centres islamiques (au nombre de trente) ou des mosquées, dont les deux principales, Lille Sud et Bordeaux. L'un des atoûts de l'UOIF serait sa capacité à réunir des dynamiques locales hétérogènes, aussi bien des organisations étudiantes dans la région de Bordeaux, que des associations musulmanes plus populaires et ouvrières dans le Nord. Cet appui local est essentiel au succès de l'UOIF, qui « doit moins, écrit Vincent Geisser, à une planification centralisée – un plan d'islamisation défini préalablement par une « technocratie islamique » – qu'à une synergie de succès locaux et sectoriels »[187]. Selon Samir Amghar, l'UOIF réunit deux cent cinquante associations dans toute la France[188], mais il est impossible de trouver une liste exhaustive de ces dernières, qui seraient pour une partie fantômes selon Fiammetta Venner[189]. Dans tous les cas, seul un petit nombre est réellement actif et possède une envergure régionale ou nationale. Les associations sectorielles les plus importantes sont néanmoins Jeunes Musulmans de France (JMF), Etudiants Musulmans de France (EMF), la Ligue française de la femme musulmane (LFFM, dont le siège est à Château-Chinon), ou l'Association médicale Avicenne de France. Les deux organisations-satellites de l'UOIF les plus développées sont celles qui touchent la jeunesse, à l'instar de ce qui se joue dans les autres pays européens, tout comme la WAMY est l'organisme le plus développé aux côtés de la LIM. L'association Jeunes Musulmans de France possède ainsi des branches dans dix grandes villes françaises, dont Marseille, Lille et Bordeaux.

Choisir entre mobilisation et reconnaissance officielle

La ligne politique de l'UOIF a évolué en trente cinq ans d'existence. Dans les années 1980, et surtout au cours de la décennie suivante, l'organisation se fait connaître pour sa rhétorique militante[190]. Pour Vincent Geisser, « l'action de l'UOIF peut être, d'abord, identifiée à celle d'un groupe d'intérêt, voire d'un groupe de pression »[191]. Officiant comme un lobby communautaire, elle fait la promotion d'une intégration qui ne renierait pas l'identité musulmane de l'individu. À la fin des années 1990 débute une phase de normalisation, qui débouche sur une reconnaissance officielle avec l'entrée au CFCM, mais aussi sur un affaiblissement du discours militant, donc une certaine perte du contact avec la base des militants et des sympathisants.

- **Lutte contre l'islamophobie et défense de la Palestine**
  L'UOIF prend une ampleur nationale et médiatique en 1989 dans le contexte de l'affaire du voile à Creil, qui lui permet de passer sur le devant de la scène. Elle prend progressivement le relais militant d'autres organisations non-religieuses mais qui se placent comme elle dans la défense des droits : L'UOIF prône « un modèle d'intégration où l'appartenance à la société française ne s'oppose pas à la fidélité envers la religion musulmane, et où l'appartenance religieuse [n'est] pas refoulée dans l'espace privé. C'est pourquoi l'UOIF entre en compétition non seulement avec les différents

[187] GEISSER Vincent, « L'UOIF, la tension clientéliste d'une grande fédération islamique », in Confluences méditerranéennes, 2006/2, n° 57, p. 83 à 101.
[188] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*
[189] VENNER Fiammetta, *OPA sur l'Islam de France, les ambitions de l'UOIF,* Paris, Calmann-Lévy, 2005.
[190] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*
[191] GEISSER Vincent, « L'UOIF, la tension clientéliste d'une grande fédération islamique », *op. cit.*

courants de l'islam, mais également avec des associations laïques comme SOS Racisme, le MRAP ou Ni putes ni soumises, pour imposer sa propre vision de l'intégration des musulmans »[192]. Comme pour toutes les organisations fréristes d'Europe, deux thèmes sont omniprésents dans les discours de l'UOIF : la lutte contre l'islamophobie et la question de la Palestine. Ce dernier thème s'exprime *via* le Comité de Bienfaisance et de Secours aux Palestiniens (CBSP, 1990), organisation caritative forte d'environ 350 bénévoles et 40 000 adhérents, ce qui ferait d'elle l'une des premières associations pro-palestiniennes de France. Dans la décennie 2000, elle est en mesure d'opérer des levées de fonds de plusieurs millions d'euros chaque année (jusqu'à 7,4 millions en 2009), dont une partie, à côté d'actions en faveur des orphelins palestiniens, a peut-être servi à financer le Hamas[193].

La formation théologique des Frères musulmans en Europe

Les Instituts européens des sciences humaines

Les IESH sont, depuis 1990, des instituts religieux de formation d'imams. Le premier, ouvert en 1990 sous l'égide de la Fédération des organisations islamiques de France, se situe dans un hameau de la Nièvre, à Saint-Léger-de-Fougeret près de Château-Chinon. Zuhair Mahmood, l'un des fondateurs de l'UOIF, en est le directeur actuel. Larbi Berchi, qui siège également au Conseil européen de la fatwa et la recherche, en est le directeur scientifique. L'ECFR est la référence théologique de l'établissement. Suite au succès de l'IESH de Château-Chinon, d'autres branches sont ouvertes, en France avec l'IESH de Paris (Saint-Denis en réalité, 1999), mais également dans d'autres pays européens, à Birmingham (1997) puis à Cardiff (2006), à Francfort (2013), et plus récemment à Helsinki (2016)[194]. L'IESH de Paris est lui aussi lié à l'UOIF, puisqu'il est dirigé par Ahmed Jaballah, qui fait par ailleurs partie du CEFR tout comme l'un des enseignants, Ounis Guergah[195].

Les IESH revendiquent leur volonté de former des imams sur le sol européen, pour la prédication en Europe. Le prosélytisme des Frères musulmans étant limité, ces imams ont avant tout pour rôle de servir dans les mosquées affiliées à l'UOIF et aux autres fédérations nationales. Depuis sa création, l'IESH Château-Chinon aurait formé cinq cents étudiants des deux sexes[196], dans la majorité français et répartis dans trois départements : études coranique, théologie, arabe. Le budget annuel s'élève à 1,3 million d'euros et serait couvert aux deux tiers par les frais d'inscription (3 500 euros par an pour la pension complète)[197] ; « le reste, selon Larbi Berchi, est donné par des personnes physiques qui peuvent être étrangères, notamment des pays du Golfe. La seule condition que nous posons est que ces dons restent désintéressés : nous voulons garder notre

[192] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*
[193] HECKER Marc, *Intifada française ? De l'importation du conflit israélo-palestinien,* Paris, Ellipses, 2012.
[194] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*
[195] HECKER Marc, *Intifada française ? De l'importation du conflit israélo-palestinien,* Paris, Ellipses, 2012.
[196] Site de l'IESH Paris : https://ieshdeparis.fr/a-propos/
[197] *Ibid.*

totale liberté. Nous avons refusé toute incitation à privilégier tel ou tel auteur ou matière »[198]. Les étudiants sont plus nombreux à l'IESH de Paris car ses étudiants, souvent inscrits à l'INALCO en parallèle, ne sont pas internes. Passé de cent quatre vingts étudiants en 2001 à mille cinq cents en 2017, l'institut projette de s'agrandir pour un coût de dix millions d'euros[199].

Selon un rapport de l'EHESS sur l'enseignement confessionnel musulman en France, il existe d'autres instituts supérieurs qui seraient liés de près ou de loin aux Frères musulmans et qui représenteraient un total de 3 200 à 3 500 étudiants[200]. Selon Larbi Berchi, l'IESH a « choisi une voie médiane entre une lecture littéraliste, rigoriste, qui voudrait que l'islam soit pratiqué de la même façon dans le monde entier, et une lecture du Coran moins orientée vers le juridique, afin de ne pas tenir compte du droit dans la tradition prophétique. [L'IESH] prend donc en considération le texte, tout en le contextualisant »[201]. Conformément aux positions de l'UOIF, ces instituts prônent à la fois une intégration citoyenne et une revendication de l'identité musulmane : « d'une manière générale, les formations dispensées affichent en toute clarté une orientation théologique explicite, celle de la stricte orthodoxie, dans la lignée des Egyptiens Rachid Rida, Hassan al-Banna et l'Indo-Pakistanais Abu Ala Mawdoudi. C'est l'idée d'un islam total, religion de l'intériorité, de la croyance, mais aussi de l'extériorité, de l'engagement actif et d'une conduite sociale militante fondée sur des normes transcendantes »[202]. Dans ce même rapport, ces instituts sont des lieux de conformisme religieux qui paraissent à ceux qui les fondent et les fréquentent « propices à la constitution de groupes refuges dans lesquels règne une certaine forme de moralité. Il s'agit de protéger les jeunes musulmans contre les dangers encourus dans une société non musulmane, occidentale. Le discours a donc une forte dimension éthique, celui d'un ordre moral à fondement religieux, et d'une dénonciation des fléaux de société ».

Les instituts de formation religieuse musulmans sont « des structures de réislamisation et d'identification plus que des centres de formation professionnalisant », pour deux raisons. Tout d'abord parce que leurs diplômes sont rarement reconnus, si l'on excepte l'IESH Paris qui est considéré comme un établissement d'enseignement supérieur privé par l'Académie de Créteil. L'IESH Cardiff a ainsi été en conflit avec l'Université du Pays de Galles dès sa création[203]. De plus, l'objectif des étudiants n'est pas obligatoirement de devenir imam ou aumônier. Il existe « un décalage entre les intentions affichées de former des imams et cadres religieux, et les attentes des étudiants qui cherchent plus à s'informer sur l'islam et à approfondir leur connaissance de leur religion »[204].

198 Selon Larbi Berchi, *Rapport d'information n° 757 fait au nom de la mission d'information sur l'organisation, la place et le financement de l'Islam en France et de ses lieux de culte,* Sénat, 2016.
199 Site de l'IESH Château-Chinon.
200 BERCHI Larbi, Rapport d'information n° 757…, *op. cit.*
201 BOURDON Gwenael, NIGET Florian, « Saint-Denis : l'université musulmane rêve de grandeur », Le Parisien, 13 février 2017
202 « L'enseignement de l'Islam dans les écoles coraniques, les institutions de formation islamique et les écoles privées », Rapport EHESS, juillet 2010.
203 CURTIS Polly, « University cuts off controversial Islamic college », *The Guardian,* 11 août 2005.
204 Rapport ehess.

- **Reconnaissance officielle de l'UOIF**
  L'UOIF affronte un dilemme dans les années 2000 : l'un de ses objectifs se réalise, devenir un interlocuteur inévitable des autorités, mais cela doit s'accompagner d'une modération du discours militant qui est à l'origine de sa puissance. L'importance de ses réseaux et sa volonté de s'exprimer au nom des musulmans de France – voire son désir de « monopole sur l'islam de France »[205] – permet à l'UOIF d'être écoutée par les gouvernements successifs. Son autre atoût considérable est son caractère transnational, puisque l'UOIF ne dépend d'aucun pays en particulier, à la différence de la Grande mosquée de Paris (d'obédience algérienne), de la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF, liée au Maroc) ou du Comité de coordination des musulmans turcs de France. Ses membres se fédèrent par conséquent non en fonction de leur origine, mais d'une communauté d'intérêts religieux, ce qui permet de dépasser l'islam consulaire. À cette bonne réception de l'UOIF par les pouvoirs publics, caractérisé par le soutien de Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur, répond un succès lors des premières élections du Conseil français du culte musulman (CFCM). En 2003, l'UOIF obtient 32 % des voix pour le conseil d'administration du CFCM, et 27 % des voix pour l'assemblée générale, arrivant en deuxième position après la FNMF.

L'organisation de l'islam de France

La question de la structuration d'un islam de France, jusqu'ici laissé aux pays d'origine des populations musulmanes immigrées, se pose pour la première fois en 1989, dans le contexte de l'affaire du voile à Creil, et dans le contexte international de la *fatwa* de Khomeiny contre Salman Rushdie.

- **Le CORIF.** Le Conseil de réflexion sur l'islam en France, actif de 1989 à 1993, est créé par le ministre de l'Intérieur Pierre Joxe. S'inspirant de l'organisation du culte protestant, il offre aux différents courants islamiques une représentation symbolique. Composé de six puis quinze membres, il réunit notamment Amar Lasfer et Abdallah Benmansour. Il ne s'agit que d'une instance consultative, qui émet des recommandations que le ministre n'est pas tenu de suivre. Parmi ses réalisations, la possibilité de construire des carrés musulmans dans les cimetières, l'unité sur la date de début du Ramadan, et l'instauration de repas halal pour les militaires musulmans.
- **La Grande mosquée de Paris.** Charles Pasqua, successeur de Pierre Joxe, abandonne l'idée du CORIF et privilégie la Grande mosquée de Paris (et Dalil Boubakeur), d'obédience algérienne. Elle obtient en 1994 le monopole sur la certification halal, tandis que l'Institut Ghazali est ouvert pour la formation des cadres religieux. Dans le même temps, sept postes de muftis régionaux sont créés, ainsi qu'un éphémère Conseil représentatif des musulmans de France dont la Fédération nationale des musulmans de France (proche du Maroc) décide de se désengager, n'acceptant pas la préférence accordée à l'Algérie.
- **Le CFCM.** Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'Intérieur, privilégie lui la représentativité, qui doit être au fondement du Conseil français du culte musulman. Les premières élections se tiennent en 2003, après l'arrivée au ministère de Nicolas Sarkozy qui soutient le projet et engage

[205] VENNER Fiammetta, *op. cit.*

plus fortement l'État. Afin de contourner l'interdiction d'un scrutin sur base confessionnelle, les élections se fondent sur la superficie des lieux de culte. La Fédération nationale des musulmans de France arrive en tête, suivi de l'UOIF. Dès sa création, le CFCM est fragilisé par le flou qui entoure sa mission, en théorie seulement culturelle, mais rapidement sociale et culturelle, et par sa pluralité religieuse interne qui bloque toute définition d'une ligne théologique commune et fait le jeu des luttes d'influence[206]. En 2012, les structures de l'institution sont rénovées par Claude Guéant, qui donne plus de poids aux fédérations nationales algériennes et marocaines, et instaure une présidence tournante entre la Grande mosquée de Paris, le Rassemblement des musulmans de France (Maroc) et le Comité de coordination des musulmans turcs de France. Le CFCM a aujourd'hui perdu beaucoup de son crédit auprès des musulmans de France, qui sont moins d'un tiers à connaître son existence[207].

- **Une organisation dépassée ?**
  L'influence de l'UOIF s'affaiblit auprès des populations musulmanes depuis une dizaine d'années. Pour des raisons de positionnement idéologique tout d'abord, puisque la fédération est apparue trop proche du pouvoir. Pour des raisons internes ensuite, et un manque patent de renouvellement de son personnel. Le noyau dur de l'UOIF est à peu de chose près identique à ce qu'il était au début des années 1990, même si l'influence des uns et des autres varie. Une césure croissante, liée à l'identité, s'est installée entre deux générations : la première, celle des dirigeants des historiques, est composée de Maghrébins conservateurs installés en France dans les années 1980 ; la seconde, de musulmans d'origine maghrébine, mais nés et ayant grandi en France. Cette césure qui se creuse empêche un renouvellement des générations, du fait de la forte endogamie des premiers et des liens matrimoniaux qui les lient. Cette « absence de mobilité ascendante » constatée par Samir Amghar, est confirmée par Farid Abdelkrim, ancien membre de l'UOIF, qui en fait l'une des principales raisons de l'affaiblissement de la fédération. Ce à quoi s'ajoute pour trois anciens Frères musulmans (français et belges) de la deuxième génération, Farid Abdelkrim, Mohamed Louizi et Michaël Privot, une déception quant à la faiblesse des discussions théologiques internes à la confrérie[208]. L'image générale est celle d'une organisation sclérosée.

- **Le développement d'une radicalité hors-UOIF**
  Cette perte d'influence s'explique également par une érosion de l'appui local de l'UOIF, notamment auprès de la jeunesse. Étudiants musulmans de France n'encadre par exemple que les jeunes musulmans poursuivant des études, et par conséquent recrute et est influent auprès des musulmans avec un niveau d'éducation élevé. À l'inverse, le travail de terrain auprès des jeunes les plus défavorisés est délaissé. Lorsque l'UOIF émet en 2005 une *fatwa* contre les violences urbaines, celle-ci reste lettre morte, ce qui pour Gilles Kepel symbolise l'affaiblissement de sa base de sympathisants[209].

[206] ZEGHAL Malika, « La Constitution du CFCM : la reconnaissance politique d'un islam français ? », Archives de sciences sociales des religions, n° 129, 2005, p. 97-113

[207] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*, ; EL KAROUI Hakim, *Un islam de France est possible,* Rapport de l'Institut Montaigne, septembre 2016.

[208] ABDELKRIM Farid, *Pourquoi j'ai cessé d'être islamiste : itinéraire au cœur de l'islam de France,* Paris, *Les Points sur les I,* 2015 ; LOUIZI Mohamed, *Pourquoi j'ai quitté les Frères musulmans, retour éclairé vers un islam apolitique,* Paris, Michalon, 2016 ; PRIVOT Michaël, *Quand j'étais Frère musulman, parcours vers un islam des Lumières,* Paris, Editions La Boîte à Pandore, 2017.

[209] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize,* Paris, Gallimard, 2012.

Cet affaiblissement profite par conséquent à la concurrence croissante du wahhabisme, qui touche également les membres les plus jeunes des frères, en voie de salafisation[210]. Brigitte Maréchal souligne le rapport ambigu des dirigeants fréristes avec le wahhabisme, qui, bien que gênés, sont rarement foncièrement critiques au nom de l'unité des musulmans ; d'autre part, le wahhabisme fait office de repoussoir et permet aux Frères musulmans de paraître modérés. Pour Samir Amghar, « la conjonction de la part de radicalité des revendications religieuses et sociétales et de l'impossibilité pour une partie des militants les plus jeunes d'accéder à des postes à responsabilités – conjuguée au délaissement d'une partie des jeunes musulmans le plus défavorisés – a ainsi entraîné le déport d'une partie de ces jeunes vers des formes d'engagement alternatives : au sein du Collectif des musulmans de France, emmené par Tariq Ramadan pour les uns, au sein de la mouvance salafiste pour les autres, entraînant l'émergence d'une « religiosité de classe » »[211].

Dans ce contexte, le choix du nouveau nom de l'UOIF, Musulmans de France, peut être interprété comme une volonté de changer son image qui s'est dégradée, à défaut d'une réelle transformation structurelle, et d'affirmer à nouveau le souhait de l'organisation de représenter toute la communauté musulmane du pays.

Le CCIF et l'islamophobie

La création du Comité contre l'islamophobie en France (CCIF) en 2003[212] s'inscrit dans un contexte de structuration de l'islam de France et de transformation des positions politiques de l'UOIF et des Frères musulmans. La même année est en effet créé le Conseil français du culte musulman (CFCM), auquel participe l'UOIF qui a entamé depuis quelques années un rapprochement avec les autorités françaises. L'année suivante est votée la loi relative à l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques. L'UOIF intervient peu dans le débat et ne fait plus preuve de l'engagement contestataire qui a fait son succès lors de la décennie précédente. C'est le début d'une rigidification de l'organisation et d'une césure entre ses dirigeants et sa base, qui elle se tourne vers d'autres acteurs, que ce soit le pôle qui émerge autour de Tariq Ramadan, ou le CCIF. Ce dernier profite donc d'une crise générationnelle et d'une crise du positionnement politique : il souhaite se démarquer d'un islam officiel et organisé par le haut, qui serait représenté par l'UOIF et surtout par le CFCM. Son fondateur, Samy Debbah, est lui-même issu des milieux fréristes[213]. Le but du mouvement est de poursuivre l'activisme et de défendre la cause des musulmans de France. Pour ce faire, le concept levier qui est utilisé est celui d'islamophobie.

Ce concept a une longue histoire. Il serait apparu pour la première fois au début du XXe siècle, sous la plume d'administrateurs coloniaux français, qui condamnaient le dénigrement d'autres penseurs occidentaux à l'égard de l'islam et appelaient à une meilleure reconnaissance de la culture des populations colonisées, dans le but de favoriser leur émancipation[214]. Après une longue occultation, le concept réapparaît en anglais en 1997 lorsque le think tank Runnymede Trust, qui fait la promotion du multiculturalisme, publie un rapport intitulé *Islamophobia, a*

[210] MARECHAL Brigitte, *op. cit.*
[211] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*
[212] Site officiel du CCIF : http://www.islamophobie.net/
[213] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*
[214] *Ibid.*

Challenge for us all. C'est ce rapport qui constitue la véritable naissance de ce concept, repris par différentes associations, mais également organisations internationales, comme l'Organisation de la conférence islamique. La définition de l'islamophobie est à géométrie variable. Le concept peut qualifier strictement tout acte ou propos à l'encontre d'un musulman, en raison de sa religion, et qui réduisent alors l'individu à son identité confessionnelle[215]. Repris par des États musulmans ou certains activistes, il peut recouvrer toute critique de l'islam ou d'un pays musulman, voire permettre d'appuyer des accusations de blasphème, comme en 2006 lors de la publication des caricatures du Prophète par un journal danois. Cette définition large sert de fondement à un discours victimaire, à la fois défensif et offensif.

Cette fluctuation du concept explique en France les divergences entre les chiffres officiels de l'État et ceux du CCIF. En 2011, l'État recensait 155 actes antimusulmans en un an, soit une augmentation de 34 %, tandis que le CCIF en recensait 298 (augmentation de 59 %)[216]. En 2017, les chiffres des actes antimusulmans ont augmenté de part et d'autre par rapport à 2011, mais baissé par rapport à 2016 : 193 en un an pour le gouvernement, 446 pour le CCIF (soit une baisse de 21 % par rapport à l'année 2016)[217]. Cette différence s'explique par le fait que les chiffres officiels se fondent sur les plaintes déposées et sur une définition précise, juridiquement valable, du « racisme antimusulman » (et non de l'islamophobie). Ils prennent en compte les agressions physiques ou verbales à l'encontre de personnes musulmanes, en raison de leur appartenance religieuse, ainsi que la profanation de lieux de culte ou de tombes musulmans. Chiffrer le phénomène islamophobe est l'un des objectifs premiers du CCIF, mais sa définition de l'islamophobie est large. Il existe selon l'association une islamophobie d'État, visible dans l'Éducation nationale, la police ou l'administration, notamment pour toutes les questions concernant le port du voile. Peuvent également être pris en compte le meurtre de personnes musulmanes, pourtant sans lien explicatif avec la confession du défunt, mais aussi la fermeture d'écoles salafistes ouvertes illégalement, ou l'expulsion de prédicateurs en raison de la radicalité de leurs discours[218]. Tout fait contre un musulman, que cela soit lié à son appartenance religieuse ou non, a pu être considéré comme une atteinte à la communauté dans son ensemble. De la même façon que toute critique de l'association est considérée comme un acte islamophobe en soi : « se présentant volontiers comme le seul et ultime recours des victimes d'actes islamophobes, l'association fait en quelque sorte peser sur chacun de ses détracteurs une présomption quasi-irréfragable d'hostilité envers l'islam et les musulmans. De telle sorte que sa ligne de défense pourrait tenir dans cette formule *: critiquer le CCIF, c'est être l'ennemi des musulmans* »[219].

Le CCIF constitue donc une association militante et identitaire, aux techniques de communication rodées, particulièrement sur les réseaux sociaux (voir partie IV). Il est à l'initiative de polémiques lorsqu'il met en avant des actes antimusulmans précis, comme en 2013 lorsque des violences qui éclatent à Trappes sont associées par le CCIF à un contrôle par la police d'une femme

[215] CHEMIN Ariane, « L'islamophobe est-il un raciste comme les autres », *Le Monde,* 26 février 2015.
[216] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit*.
[217] « Le Collectif contre l'islamophobie en France enregistre une nouvelle baisse des actes islamophobes en 2017 », *Libération,* 12 avril 2018.
[218] DEVECCHIO Alexandre, « "Islamophobie" : les chiffres du CCIF ne sont pas fiables », *Le Figaro,* 20 janvier 2016 ; MOREAU Jean-Chistophe, « Le Collectif contre l'islamophobie en France, un mal nécessaire ? », *Slate,* 30 septembre 2016.
[219] MOREAU Jean-Christophe, « Le Collectif contre l'islamophobie en France, un mal nécessaire ? », *Slate,* 30 septembre 2016.

intégralement voilée qui aurait mal tourné. Il s'agit alors de mobiliser les musulmans et les cercles anti-islamophobie autour d'un événement particulier, pour dénoncer une tendance plus générale. Le Comité a connu une médiatisation croissante après 2010 et l'arrivée comme porte-parole de Marwan Muhammad. Cet ancien trader d'origine algérienne et égyptienne, devenu « entrepreneur identitaire »[220], a été l'un des acteurs de premier plan lors du débat à l'été 2016 au sujet du port du burkini sur les plages françaises. Phénomène inédit en France pour une figure de la mouvance fériste, Samy Debbah, juste après avoir quitté sa fonction de président du CCIF, s'est présenté sans étiquette en 2017 à l'élection législative de la 8e circonscription du Val d'Oise ; qualifié au second tour avec 14 % des voix, il est finalement battu par le candidat du Parti socialiste, François Pupponi (66 % des voix contre 34 %). Quant à Marwan Muhammad, qui a également quitté ses fonctions au CCIF en 2017, il a lancé en mai 2018 la « grande consultation des musulmans ». Ce questionnaire en ligne s'inscrit dans la volonté de mobiliser les musulmans de France pour ne pas laisser l'État organiser l'islam d'en haut. Pour Bernard Godard, « Marwan Muhammad cherche à se positionner en tant que *leader* musulman. Jusqu'à présent, il était sur des sujets identitaires. Il ne s'était jamais préoccupé de l'organisation du culte. Mais les ennuis judiciaires de Tariq Ramadan ont laissé un espace béant »[221].

2.2. Au Royaume-Uni : le double courant fériste

Il existe au Royaume-Uni un maquis d'organisations liées, de près ou de loin, aux Frères musulmans, fédérations, associations sectorielles, centres culturels et islamiques, ou associations caritatives. Cette diversité tient tant au système communautariste, qui accorde plus d'importance aux minorités et aux initiatives minoritaires, qu'à la diversité même des musulmans britanniques, originaires du Moyen-Orient (Irak notamment) comme du sous-continent indien, ce qui explique l'influence d'une filière de la branche pakistanaise des Frères musulmans, qui ont fondé dans les années 1960 les premières organisations islamistes du pays, autour de leur quartier-général de la mosquée d'East London[222]. Il est néanmoins possible de dresser une carte générale de la présence fériste au Royaume-Uni en se fondant sur la généalogie de ces organisations, et sur les individus qui les relient en elles et qui laissent apparaître un réseau dense.

Dans un rapport remis au gouvernement britannique en 2015, Lorenzo Vidino, expert des réseaux fféristes en Europe, distingue trois formes de présence de la confrérie dans le royaume :

- Les Frères directement liés au Moyen-Orient ou au Maghreb, et qui ne sont installés au Royaume-Uni que pour des raisons de politique interne à leur pays d'origine, le plus souvent contraints à l'exil. Ces Frères viennent d'Egypte (pays qu'ils ont fui sous Moubarak lors des périodes de répression), sont issus des rangs du Hamas et souhaitent se faire oublier à Londres, ou de la Tunisie tenue par Ben Ali. Lorsqu'il choisit Londres pour son exil en 1994, Rachid Ghannouchi déclare ainsi : « Nous, les islamistes, nous sommes peut-être très critiques à l'égard des valeurs occidentales, cependant, nous trouvons refuge dans ces pays athées parce que nous apprécions

[220] « L'insaisissable Marwan Muhammad, passé de « l'islamophobie » à « l'islam de France » », *Le Point,* 26 mai 2018.
[221] MICHEL-AGUIRRE Caroline, « L'homme qui veut résister à Macron », *L'Obs,* 31 mai 2018.
[222] VIDINO Lorenzo, The new Muslim Brotherhood in the West, *op. cit.*

les avantages de la liberté et la valeur de la démocratie »[223]. Ces exils pour raisons politiques expliquent qu'il y ait à Londres dans les années 1990 une forte concentration de grandes figures de l'islamisme. De nombreux Frères sont depuis repartis dans leur pays d'origine à l'occasion des Printemps arabes ; certains en sont revenus, à l'instar des Frères égyptiens après 2013 : Londres est en termes d'importance le troisième refuge de ces Frères après le Qatar et la Turquie.

- Les organisations affiliées à la confrérie, mais plus implantées au Royaume-Uni que les groupes qui se forment autour des Frères en exil. Ces organisations, au premier rang desquelles la Muslim Association of Britain, sont également dues à de grandes figures de la confrérie installées dans le pays, comme les Irakiens Anas al-Tikriti et Omar al-Hamdoun, le Palestinien Mohammed Sawalha ou le Tunisien Saïd Ferjani. Pour Lorenzo Vidino, ces organisations sont tout comme l'UOIF en perte de vitesse depuis le milieu des années 2000, parce qu'elles ne sont plus les interlocuteurs privilégiés du gouvernement britannique, et parce qu'elles sont affaiblies par des divisions internes, sur le sujet des alliances avec les partis de gauche ou de la position du mouvement face aux chiites.

- D'autres organisations sont enfin influencées par les Frères musulmans, sans être pleinement affiliées à la confrérie. Elles sont parfois fondées par des Frères, comme la Federation of Student Islamic Societies, ou l'organisation caritative Islamic Relief, mais entretiennent également des liens avec d'autres mouvements, dont la Jamaat-e-islami pakistanaise.

Frères du Moyen-Orient et Frères du Pakistan

- **La Muslim Association of Britain, représentant principal des Frères musulmans**
  La principale organisation liée aux Frères musulmans, l'équivalent de l'UOIF ou de l'IGD allemand, est la Muslim Association of Britain (MAB). Fondée en 1997, elle ne dit pas explicitement être liée aux Frères musulmans mais reconnaît leur influence idéologique : « MAB partage certains des principes fondamentaux des Frères musulmans, comme la promotion de la démocratie, de la liberté individuelle, de la justice sociale et la création d'une société civile. […] MAB reconnaît Qaradawi comme un savant musulman respecté et de haut niveau »[224]. L'organisation déclare vouloir concilier les valeurs islamiques, avec Youssef al-Qaradawi comme référence, et les principes des sociétés occidentales. Cette tension est visible dans sa position officielle sur l'homosexualité : « La MAB considère que les membres de la communauté LGBT doivent être traités avec dignité, respect, et ne devraient jamais subir des violences ou être discriminés en raison de leur sexualité. La MAB suit les enseignements de l'islam et du Coran qui indique clairement que les relations homosexuelles sont un péché. […] Par conséquent, un musulman ayant des relations homosexuelles commet un péché. […] Déclarer que l'homosexualité est un péché ne justifie pas et ne doit pas justifier l'homophobie, que la MAB réprouve explicitement »[225].

- **Le Muslim Council of Britain, fédération paravent influencée par le mawdudisme**
  Pour des raisons historiques et idéologiques, les Frères musulmans originaires du Moyen-Orient, représentés par la MAB, sont proches des partisans de la Jamaat-e-islami pakistanaise.

[223] VIDINO Lorenzo, « The Muslim Brotherhhod in the United Kingdom », George Washington University Program on Extremism, 2015, en ligne.
[224] Site officiel de la MAB : https://www.mabonline.net
[225] *Ibid.*

Les seconds sont représentés par le Muslim Council of Britain, également fondé en 1997, et qui se veut une fédération de toutes les organisations islamiques du Royaume-Uni, au-delà des différences ethniques. Le MCB est en réalité fortement influencé par le mawdudisme. Ce dernier est présent au Royaume-Uni depuis les années 1960, lorsque des étudiants pakistanais, partisans de Mawdudi et de la Jamaat-e-islami, ont fondé la UK Islamic Mission dont l'objectif était la traduction et la propagation des idées du penseur pakistanais[226]. Une seconde organisation, l'Islamic Foundation, est créée dans le courant de la décennie suivante. D'abord culturelles et religieuses, ces deux associations se politisent après 1989 et les manifestations contre les *Versets sataniques* de Salman Rushdie, *via* notamment le UK Action Committee on Islamic Affairs (UKACIA). Les mawdudistes parviennent à prendre le contrôle du MCB à sa création en 1997. Son premier dirigeant est Iqbal Sacranie, fondateur du UKACIA. D'abord interlocuteur privilégié du gouvernement britannique qui souhaitait une organisation pour fédérer les mouvements islamiques du pays, l'action du MCB est fortement contestée après les attentats de 2005. Ses liens avec le mawdudisme sont notamment remis en cause par les politiques et les journalistes, et expliquent sa perte d'influence.

Le MCB déclare réunir 500 organisations et mosquées dans tout le pays[227]. La MAB fait partie de ces organisations, de même que de nombreuses associations sectorielles, réunissant de jeunes musulmans (Muslim Youth Network), des musulmanes (Muslim Women's Association) ou des professions (médecins, enseignants ou avocats musulmans). Parmi ces organisations, plusieurs peuvent être reliées aux Frères musulmans, à commencer par la MAB, mais également The Europe Trust, The European Institute for Human Sciences (section britannique de l'IESH, dont le siège principal est en France), ou Islamic Relief. Les bureaux londoniens de la LIM et de la WAMY en font également partie.

- **Le noyau des activistes**

  Comme le remarque Lorenzo Vidino, les activistes issus des rangs fréristes sont peu nombreux, une centaine tout au plus. L'étude des principales figures de ces deux organisations permet de constater que de nombreux liens interpersonnels les unissent, mais également qu'ils sont au centre d'un important réseau d'associations islamiques et britanniques (et parfois d'envergure européenne), dont seul un petit nombre peut être évoqué ici.

Mohammed Abdul Bari	Bangladais Ancien secrétaire général du MCB Membre de l'Islamic Foundation UK Dirigeant de Islamic Aid
Omer al-Hamdoon	Actuel vice-secrétaire général de la MCB Ancien président de la MAB Ancien directeur de la Muslim Welfare House

[226] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam, Londres, Hurst and Company*, 2014.
[227] Une liste complète de ces organisations est disponible sur ce même site : http://www.mcb.org.uk/about-mcb/affiliates/
[228] « Anas altikriti, full profile », *The Guardian* ; http://www.thecordobafoundation.com

Kamal Helbawy	Frères musulmans égyptiens Cofondateur de la WAMY Cofondateur du MCB Cofondateur et ancien secrétaire général de la MAB
Farooq Murad	Ancien secrétaire-général de la MCB Membre de l'Islamic Foundation UK : créée en 1973 et basée à Markfield près de Leicester, la fondation est liée à la Jamaat-e-islami. Elle a une fonction éducative (Markfield Institute of Higher Education, lié au FEMYSO) et culturelle ; elle traduit et vend les ouvrages de Mawdudi et de Qutb ; le directeur actuel de cette association est Abd Allah Omar Nassief, haute figure de la LIM et de la WAMY
Ahmed al-Rawi	Irakien Ancien dirigeant de la Muslim Student Association Ancien dirigeant de la Fédération des Organisations Islamiques d'Europe (FOIE) Membre de l'IESH (Birmingham et Cardiff), où son frère Kadhem enseigne Membre du CEFR Membre de la MAB Directeur du Europe Trust, qui se trouve comme l'Islamic Foundation dans la petite ville de Markfield
Mohammed Sawalha	Cadre militaire du Hamas en exil à Londres depuis 1990 Administrateur de la mosquée de Finsbury Directeur de la Britsh Muslim Initiative
Anas Al-Tikriti	Irakien fils de Oussama al-Tikriti, actuel dirigeant du parti politique des Frères musulmans en Irak. Il est arrivé au Royaume-Uni avec son père lorsque celui s'est exilé sous Saddam Hussein Enseigne la traduction à l'Université de Leeds Ancien président de la MAB Dirigeant de la Cordoba Foundation, think tank lié aux Frères[228]

La force du militantisme communautaire

- Les objectifs des Frères musulmans britanniques sont de quatre ordres, similaires à ceux de leurs homologues français et allemands :
- Soutenir les musulmans du monde entier, et tout particulièrement les autres Frères musulmans ;
- Influencer religieusement et politiquement les communautés musulmanes du Royaume-Uni ;
- Devenir le principal interlocuteur des médias et du gouvernement pour les questions d'islam, et de cette façon prétendre représenter tous les musulmans du pays ;
- Influencer la société dans son ensemble par une présence locale et une mobilisation pour les questions sociales et identitaires qui impliquent des musulmans.

Même si leur influence s'érode, du fait de la montée en puissance du salafisme, les Frères britanniques sont en mesure de mobiliser leurs coreligionnaires parce qu'ils ont déployé un réseau efficace d'organisations. Comme le souligne Kamal Helbawy dès les années 1990 : « les Frères sont peu nombreux ici [au Royaume-Uni], mais de nombreux musulmans britanniques soutiennent intellectuellement les buts des Frères musulmans »[229]. Les organisations liées à la MAB et au MCB,

[229] VIDINO Lorenzo, « The Muslim Brotherhhod in the United Kingdom », op. cit.

bien que diverses et sans structure claire, sont à même de toucher toutes les populations musulmanes du pays. Les onze branches régionales de la MAB assurent un relais idéologique à l'échelle locale, de même que la gestion de mosquées par des Frères, même si la MAB déclare ne gérer directement aucun lieu de culte[230].

- **Défendre les musulmans du monde entier**
  Cette efficacité dans la mobilisation a particulièrement été illustrée en 2002 et 2003 lors des manifestations contre la participation du Royaume-Uni à la guerre en Irak. Partie prenante de la coalition contre la guerre, la MAB a joué un rôle important dans l'organisation des grandes manifestations de 2003, dont celle qui aurait réuni deux millions de personnes[231]. Conformément au principe de défense des musulmans du monde entier, héritier d'al-Banna, deux revendications sont alors associées dans un même slogan : « Don't attack Iraq/Free Palestine ». Cette mobilisation politique a également rebondi en 2004 à l'occasion de la loi française sur le port des signes religieux à l'école (sur son site, le MAB se félicite de la création par la Muslim Women Society de l'association « pro-hijab » « en réponse à l'interdiction du voile en France) puis lors de la publication des caricatures danoises.

- **L'engagement en politique**
  Une partie des Frères britanniques est également active politiquement. Dans les années 2000, une césure s'est produite entre ceux, dont Anas al-Tikriti et Mohammed Sawalha qui souhaitaient se rapprocher des partis de gauche et d'extrême-gauche (le Socialist Workers Party), et les autres. En 2007, est fondée par les deux Frères précédemment nommés la British Muslim Initiative (dont dépend la chaîne de télévision en arabe al-Hiwar), dont l'objectif est d'inciter les musulmans à s'impliquer politiquement. Cet objectif rejoint celui d'autres organisations également liées à la MAB, comme You Elect ou iEngage. Dans la continuité des mouvements anti-guerre est notamment apparu le parti Respect, dont les succès politiques ont été faibles : dirigé par George Galloway, il s'agit d'une alliance entre des dissidents du parti travailliste, des membres du Socialist Workers Party, et la MAB ; le soutien à la Palestine et au Hamas était l'un des points de convergence majeurs[232].

- **Des associations caritatives islamiques d'envergure internationale**
  Les Frères musulmans au Royaume-Uni se distinguent également par la force des nombreuses associations caritatives qu'ils y ont fondées, comme le MAB Charitable Trust, la Muslim Welfare House ou Muslim Aid. Comme la plupart des associations caritatives islamiques, liées aux Frères musulmans, elles ont pour but premier de venir en aide aux populations musulmanes sinistrées ou persécutées dans le monde entier[233]. Un certain nombre d'entre elles est suspecté de financer le Hamas.

  Ces associations sont réunies dans des fédérations caritatives, comme le Muslim Charities Forum. Fondé en 2008 par Hany al-Banna (sans lien avec Hassan al-Banna), ce forum regroupe dix associations, dont six peuvent être reliées au Hamas par l'intermédiaire de leur appartenance à l'Union of Good. L'une des organisations les plus importantes de ce forum est Muslim Aid (1985),

[230] Site officiel de la MAB
[231] WHINE Michael, « The Advance of the Muslim Brotherhood in the UK », *Current Trends in Islamist Ideology,* vol. 2, The Hudson Institute, 2005
[232] *Ibid*.
[233] BENTHALL Jonathan, *Islamic charities and Islamic humanism in troubled times, Manchester,* Manchester University Press, 2016.

qui dispose de treize bureaux dans le monde, et est liée au MCB et à l'Union of Good[234]. Trois bâtiments de la périphérie de Londres regroupent 25 associations liées aux Frères musulmans, dont Interpal[235].

La plus importante de ces organisations est l'Islamic Relief Worldwide (IRW), dont le siège mondial est à Birmingham. Son fondateur est Hany al-Banna, et grands noms des Frères musulmans européens et internationaux se trouvent parmi ses gestionnaires, comme Ibrahim el-Zayat (*leader* des Frères en Allemagne), Issam al-Bachir (membre du CEFR et ancien ministre des Affaires religieuses du Soudan sous Hassan al-Tourabi) ou Issam el-Haddad (conseiller de Mohammed Morsi, actuellement emprisonné en Egypte). Très présente à l'international, elle dispose de plusieurs branches européennes qui se chargent de la collecte de la *zakat* auprès des fidèles musulmans. Islamic relief Germany est ainsi dirigé par Ibrahim el-Zayat. L'IRW reçoit des financements de la part de la Commission européenne, qui souligne son apolitisme ; l'IRW vient en aide aussi bien aux musulmans qu'aux non musulmans. Également financée par la Qatar Charity, l'association a été accusée par Israël et les Émirats arabes unis de financer le Hamas, ce que le UK Disasters Emergency Committee a contredit après enquête[236].

Union of Good

L'Union of Good est une organisation créée par Youssef al-Qaradawi en 2000, dans le contexte de la deuxième intifada : elle organise en 2001 la campagne de financement 101 Days en faveur de la Palestine. Elle réunit de nombreuses associations caritatives du Moyen-Orient et d'Europe, toutes liées aux Frères musulmans. L'Union of Good est considérée par les États-Unis comme une organisation terroriste, en raison du soutien financier qu'elle apporterait au Hamas[237]. Parmi les organisations qu'elle fédère se trouvent l'International Islamic Relief Organisation, la WAMY, l'IHH turc, mais aussi Interpal en Europe, al-Aqsa Foundation (Allemagne, Pays-Bas, Belgique), ou encore Muslim Aid, Islamic Relief, ou le Comité de Secours et de Bienfaisance aux Palestiniens. Son activité est aujourd'hui limitée, mais les organisations qui la composent continuent d'exister.

2.3. En Allemagne : la concurrence turque

Bien que ses dirigeants, à l'instar d'Ibrahim el-Zayat, soient puissants à l'échelle européenne, l'Islamische Gemeinschaft Deutschland est moins puissante en Allemagne que l'UOIF en France, ou la MAB et le MCB au Royaume-Uni. Cela tient avant tout à la nature de la communauté musulmane allemande, majoritairement d'origine turque et par conséquent plus influencée par la Diyanet ou Millî Görüş.

L'IGD trouve son origine dans le Centre islamique de Munich fondé par Saïd Ramadan en 1958, dont la mosquée, avec celle de Hambourg et de Aix, fait partie des premières mosquées construites dans le pays après la guerre[238]. Le Centre se focalise dans un premier temps sur l'Allemagne du Sud

[234] *Ibid.*
[235] GILLIGAN Andrew, « How the Muslim Brotherhood fits into a network of extremism », *The Telegraph,* 8 février 2015.
[236] BENTHALL Jonathan, *Islamic charities and Islamic humanism in troubled times, op. cit.*
[237] MERLEY Steven, *op. cit.*
[238] STEINBERG Guido, « The Muslim Brotherhood in Germany », in RUBIN Barry, *The Muslim Brotherhood. The Middle East in Focus,* New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 149-160.

et sur la capitale de la Bavière ; selon le site internet de l'IGD, le Centre est à l'origine de la première crèche musulmane de la ville en 1974, et de la première école primaire en 1979, qui accueillerait aujourd'hui 2 500 élèves[239]. De locale, l'organisation est progressivement devenue nationale.

En 1982, la Communauté islamique d'Allemagne du Sud devient Communauté islamique d'Allemagne ; d'autres centres sont fondés, d'abord en Bavière (Nuremberg) puis dans le reste du pays. Son siège est aujourd'hui à Berlin. En 1994, l'IGD est l'un des membres fondateurs du Zentralrat der Muslime (Conseil central des musulmans) qui réunit dans une organisation non officielle des musulmans majoritairement non-turcs, et dont l'un des objectifs est de concurrencer la DITIB qui entend gérer la communauté turque d'Allemagne ; l'IGD est l'organisation la plus importante du Zentralrat. Le nombre de mosquées contrôlées par l'IGD n'est pas certain, mais Lorenzo Vidino avance le chiffre de 120 lieux de culte[240].

L'IGD, qui est à l'origine en 2002 d'une charte islamique (déclinée sous une forme européenne en 2006) faisant la promotion de la démocratie, de la tolérance et du dialogue interreligieux, dément tout lien avec les Frères musulmans : « L'IGD a été fondé en 1958, entre autres, par des personnalités musulmanes liée aux Frères musulmans qui ont quitté plusieurs pays arabes et musulmans pour s'installer en Allemagne. Néanmoins, l'IGD n'a jamais été, pas plus qu'il n'est aujourd'hui, une institution liée organiquement ou institutionnellement à des mouvements islamiques du monde musulman ». Les liens des dirigeants successifs de l'IGD avec les principales institutions fréristes, ainsi que le passage de plusieurs futurs guides des Frères musulmans, comme Mahdi Akef, à la mosquée de Munich, contredisent la dénégation.

DIRIGEANTS SUCCESSIFS DE L'IGD ET DE SES ANCÊTRES	
Saïd Ramadan (1958-1968)	Originaire d'Egypte. Fondateur de l'Islamisches Zentrum de Munich, devenu en 1962 Islamische Gemeinschaft in Süddeutschland ; responsable de la publication du premier journal islamique musulman d'Europe *(al-Islam)*.
Fadel Yazdani (1968-1973)	Médecin d'origine pakistanaise
Ghaleb Himmat (1973-2002)	Homme d'affaire syrien. L'IGS devient sous sa présidence l'IGD et prend une ampleur nationale. Il participe à la création de la FOIE en 1989, mais démissionne en 2002 après l'affaire de la banque al-Tawqa (voir plus loin).
Ibrahim el-Zayat (2002-2010)	Économiste allemand. Son père, égyptien, était l'imam de la mosquée de Marbourg tenue par l'IGD. Premier dirigeant à être né en Allemagne, d'une mère allemande[241]. Avant de diriger l'IGD, il dirigeait l'Union des étudiants musulmans d'Allemagne, a dirigé le FEMYSO (1996-2002) et représentait l'Europe à la WAMY. Il a participé à la fondation de la FOIE. Il est également lié à l'IESH, au Europe Trust, et à Islamic Relief Germany.
Samir Felah (depuis 2010)	Informaticien d'origine tunisienne, formé à l'IESH de Château-Chinon

[239] http://igd-online.de
[240] VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[241] *Ibid.* ; BRANDT Andrea, « Wendiger Weltmann », *Allah im Abendland, der Islam und die Deutschen, Spiegel Special,* 15 mars 2008.

3. Les institutions fréristes européennes

3.1. La Fédération des organisations islamiques en Europe

- **La clé de voûte européenne**
  La Fédération des organisations islamiques en Europe (FOIE, parfois nommée Union, UOIE) réunit selon un schéma pyramidal les fédérations de près de trente pays européens (dont la Turquie et la Russie), et à travers elles toutes les organisations qu'elle réunit. La FOIE est la clé de voûte des organisations fréristes en Europe, puisqu'elle vient clôre la structure générale. Elle n'en est cependant pas à l'origine, puisqu'une grande partie des associations et des fédérations lui préexistaient ; la FOIE a été créée en 1989 dans un mouvement de structuration du bas vers le haut[242]. Les hommes forts de la FOIE sont par conséquent les principaux dirigeants des différentes fédérations islamiques d'Europe, à commencer par ceux des trois plus puissantes, la MAB, l'UOIF et l'IGD ; parmi les anciens présidents de la FOIE se trouvent Ibrahim el-Zayat, Ahmed al-Rawi, Fouad Alaoui ou Chakib ben Makhlouf (du Sveriges Islamiska Skolor)[243] ; l'actuel président est Abdallah Ben Mansour, l'un des fondateurs de l'UOIF. Des organes plus spécialisés voient également le jour sous l'égide de la FOIE et intègrent son organigramme, comme The Europe Trust qui assure le financement des organisations fréristes en Europe, des instituts de formation religieuse (IESH) ou le Conseil européen de la Fatwa et la Recherche (CEFR).

- **Représenter l'ensemble des musulmans européens**
  L'objectif principal de la FOIE est d'être le principal représentant des musulmans européens. Cet objectif recouvre deux volets : la fédération doit être perçue comme légitime d'un côté aux yeux des musulmans, et d'apparaître aux yeux des dirigeants européens comme le principal interlocuteur sur les questions liées à l'islam. D'abord installé à Markfield, petite ville anglaise près de Leicester où sont également installés d'autres organismes liés aux Frères européens, la FOIE a déménagé en 2007 à Bruxelles pour se rapprocher des institutions européennes et y effectuer une activité de lobby. La FOIE propose aux musulmans une forme de citoyenneté musulmane européenne, par la « diffusion d'une culture islamique holistique où l'appartenance citoyenne est renforcée, et à la reconnaissance de l'intégration citoyenne où le rôle positif des musulmans dans la société est valorisé »[244]. En 2002, les organisations membres de la FOIE ont signé une Charte des musulmans d'Europe (plus tard reprise par une Charte des musulmans de France) qui reprend les valeurs européennes : « l'islam respecte les droits humains et appelle à l'égalité de tous les êtres humains ; il rejette toutes les formes de discriminations raciales et reconnaît à l'individu la liberté de conscience. Cependant, l'islam insiste sur le fait que la liberté doit être pratiquée en accord avec les valeurs morales, pour ne pas nuire aux droits d'autrui ». La FOIE reste toutefois peu puissante, et l'on retrouve à l'échelle européenne un paradoxe visible à l'échelle nationale : reconnue par les autorités comme interlocutrice de premier plan, elle peine à se faire connaître et reconnaître par les musulmans d'Europe.

- **Le FEMYSO et la reproduction sociale des Frères musulmans**

[242] MARECHAL Brigitte, *op. cit.*
[243] MERLEY Steven, « The Federation of Islamic Organizations in Europe », The NEFA Foundation, 2008.
[244] MARECHAL Brigitte, *op. cit.*

La FOIE est également à l'origine d'autres organisations d'échelle européenne dont la fonction est de chapeauter les organisations sectorielles de chaque pays tout comme la FOIE chapeaute les fédérations nationales. Il s'agit également de mobiliser les différents secteurs des communautés musulmanes. La plus active de ces fédérations sectorielles est le Forum européen de la jeunesse musulmane et des organisations étudiantes (Forum of European Muslim Youth and Student Organisations, FEMYSO), qui relaye à destination des jeunes musulmans le discours de la FOIE et les mobilise sur des questions sociales, en premier lieu sur l'islamophobie. Le Forum, dont le siège est également à Bruxelles, a été fondé en 1995 avec le soutien de la WAMY. Il réunit 35 organisations de jeunesse et étudiantes issues de 22 pays européens, dont Muslimische Jugend en Allemagne, MAB Youth au Royaume-Uni, ainsi que EMF et JMF pour la France. La branche jeunesse de l'IGMG (Islamische Gemeinschaft Millî Görü) fait également partie du FEMYSO[245].

Le Forum est le meilleur exemple de l'endogamie du noyau dur des Frères musulmans européens, constitué d'un petit nombre de membres que l'on retrouve au sommet de toutes les organisations, locales, nationales et européennes. Ibrahim el-Zayat, ancien président de la Muslim Studenten Veireinigung, était dans les années 1990 président du FEMYSO et représentant européen à la WAMY, avant de prendre la tête de l'Islamische Gemeinschaft Deutschland et d'occuper de hautes fonctions à la FOIE[246]. Depuis les années 2000, le FEMYSO est dirigé par les enfants des principaux Frères musulmans européens, qui préparent ainsi la relève. Ont ainsi fait partie du comité exécutif Hajar al-Kaddo, fille du représentant des Frères en Irlande Nooh al-Kaddo, Intissar Kherigi, fille de Rachid Ghannouchi, ou encore Hadia Himmat, fille de Ali Ghalib Himmat et ancienne vice-présidente du FEMYSO[247]. C'est actuellement son frère, Youssef Himmat, qui en occupe la présidence[248]. Plus généralement, toute la confrérie en Europe est une affaire de familles et de mariages, ce qui donne l'impression d'une élite coupée de sa base et qui fonctionne en vase clos. Youssef Nada a par exemple marié une de ses filles au fils de Youssef al-Qaradawi, un autre au fils d'Issam al-Attar[249].

3.2. Financement européen et international

- **Dons d'Europe et du Golfe**

  L'origine des financements des organisations fréristes européennes est opaque, mais plusieurs éléments permettent de souligner sa diversité. Ces financements servent à payer des imams, à construire des mosquées ou à organiser des événements et des rencontres, comme le Salon du Bourget pour l'UOIF. En 2007, le budget de l'UOIF s'élevait selon Samir Amghar à deux millions d'euros, 60 % issus de cotisations et le reste obtenu de mécènes d'Arabie saoudite et du Golfe[250]. La *zakat* (aumône légale) est probablement la source principale de leurs revenus, mais celle-ci ne se limite pas aux contributions des membres et des sympathisants. Font également partie de la *zakat* les dons de riches particuliers de la péninsule arabique, ou l'argent versé par ses organisations caritatives. Pour Fouad Alaoui, représentant de l'UOIF, ces contributions étrangères ne dépassent pas 30 % de projets comme la construction de la mosquée de Bordeaux ou l'inauguration de

[245] Site officiel de la FOIE.
[246] VIDINO Lorenzo, *The New Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[247] MERLEY Steven, « The Federation of Islamic Organizations in Europe », *op. cit.*
[248] Site officiel de la FOIE.
[249] VIDINO Lorenzo, *The New Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[250] AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*

l'IESH, chiffre qui selon Fiammetta Venner ne prend pas en compte les contributions directes de riches donateurs lorsqu'ils voyagent en Europe[251]. Le chemin inverse est aussi régulièrement fait. Les Frères ont longtemps eu recours aux financements saoudiens et qatariens. Dans le journal qatarien *al-Sharq*, Ahmed Jaballah vantait en 2016 les vertus des liens entre les musulmans d'Europe et le Qatar, et faisait part des besoins de financement futurs de l'IESH (7,2 millions d'euros)[252], pour son projet d'agrandissement[253]. Les financements saoudiens étaient obtenus lors de visites, à l'occasion par exemple du pèlerinage, à de riches hommes d'affaires. Depuis le 11 Septembre, puis après 2011 et la césure entre l'Arabie saoudite et les Frères musulmans, la mise en place de procédures contraignantes a provoqué un étiage de ce type de financements.

- **Financer les activités des Frères par la finance islamique**
  Très tôt, la finance islamique est mise à contribution pour l'implantation des réseaux fréristes en Europe. En 1977 est créée la première *holding* islamique au Luxembourg, unité qui contrôlait la Banque islamique internationale de Copenhague, les Consultants internationaux (Londres et Le Caire), et l'Islamic Investment House (aux îles Caïman), avec un capital général de cent millions de dollars. Les actionnaires étaient le ministère des Waqf émirien, la Kuwait Investment House, le groupe financier al-Baraka, et des Frères musulmans basés aux Emirats arabes unis[254]. L'exemple européen le plus connu est la banque al-Taqwa, qui est l'œuvre de deux hommes, Youssef Nada et Ali Ghalib Himmat. Le premier est égyptien ; membre de la confrérie, il se réfugie en Suisse dans les années 1960, avant de rentrer au Caire en 1977 pour y ouvrir une banque islamique au Caire avec l'un des fils du roi Faysal d'Arabie ; il est dans les années 1980 et 1990 une figure majeure des Frères musulmans égyptiens, et assure un lien entre le Moyen-Orient et l'Europe[255]. Son associé Ali Ghalib Himmat est également membre de la confrérie, d'origine syrienne, et installé comme Nada à Campione, une enclave suisse en Italie. La banque al-Taqwa est fondée en 1988 ; elle sert entre autres à recevoir et redistribuer les dons à destination de la confrérie en Europe, et a parmi ses actionnaires Youssef al-Qaradawi. Après le 11 Septembre, la banque est suspectée par les États-Unis d'avoir financé le Hamas, le Front islamique du Salut, les GIA algériens, ainsi qu'al-Qaeda. L'enquête a été classée sans suite en 2009[256].

- **Les Waqfs du Europe Trust**
  En 1994, une institution est créée par la FOIE pour canaliser le financement des autres organes à l'échelle européenne. The Europe Trust, contrairement à la FOIE désormais installée à Bruxelles, a toujours son siège à Markfield au Royaume-Uni. Les dirigeants du Europe Trust font partie des principaux Frères musulmans à l'échelle européenne. Le directeur exécutif n'est nul autre qu'Ahmed al-Rawi, dont le frère est également trésorier du Trust ; parmi les autres membres du comité exécutif, Fouad Alaoui de l'UOIF, ou encore Ali Abu Schwaima, pionnier de la présence fériste en Italie et l'un des fondateurs de l'Unione delle Comunita e delle organizzazioni islamiche in Italia, membre de la FOIE[257]. Enfin, figure également dans la liste Gazi Misirli, syrien naturalisé turc,

[251] VENNER Fiammetta, *op. cit.*
[252] « Ahmed Jaballah à Al Sharq : le Qatar est le premier défenseur de la communauté musulmane et de ses problèmes en France » [« Ahmad Jaballah li''al Sharq»: Qatar al-da'em al-awal lel-jaliya al-mouslima wa qadayaha fi faransa], Al Sharq, 25 novembre 2016.
[253] BOURDON Gwenael, NIGET Florian, « Saint-Denis : l'université musulmane rêve de grandeur », *Le Parisien,* 13 février 2017
[254] BESSON Sylvain, *La conquête de l'Occident, op. cit.*
[255] VIDINO Lorenzo, *The New Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[256] *Ibid.*
[257] Site officiel du Europe Trust

membre de MÜSIAD et selon Steven Merley financier de l'AKP et d'Erdogan[258]. The Europe Trust fonctionne sur le principe islamique des waqfs (fondations pieuses) ; il possède des propriétés au Royaume-Uni, en France ou en Allemagne, d'une valeur de 10,4 millions de dollars en 2006[259]. Le financement de départ, pour l'achat de ces biens, provient d'organisations situées dans le golfe arabo-persique, comme le Fondation al-Maktoum (famille émirienne de Dubaï) ou le ministère des Waqfs du Koweït[260]. Selon le site officiel du Trust, les Waqfs européens permettent de financer des actions caritatives, mais également des structures éducatives, dont l'IESH.

3.3. Des *fatwas* européennes : le Conseil européen de la *fatwa* et la recherche

- **La référence religieuse des Frères en Europe**

Le Conseil européen de la *fatwa* et la Recherche (CEFR) a été fondé par la FOIE en 1997 dans le but d'être l'organe théologique qui lui manquait ; il est placé sous le haut patronage intellectuel de Youssef al-Qaradawi, qui en est le président. Son siège est à Dublin, dans les locaux du Centre culturel islamique d'Irlande (ICCI) qui constitue un important point d'appui pour les Frères musulmans en Europe et qui est géré par Hussein Halawa et Nooh al-Kaddo. Avant de déménager au Qatar, l'Union mondiale des savants musulmans, la principale organisation de Youssef Qaradawi, se trouvait également à Dublin. Tout comme la mosquée de l'ICCI, l'CEFR a été financé en partie par la Fondation al-Maktoum (famille émirienne de Dubaï)[261]. Pour Fiammetta Venner, le Conseil se trouve à Dublin car la loi irlandaise est moins stricte qu'ailleurs en Europe sur les questions religieuses et d'incitation à la haine ; toutefois, les sessions bi-annuelles du Conseil se tiennent rarement en Irlande et sont au contraire délocalisées dans différentes capitales européennes. L'une des premières sessions, en 1997, se tient à Sarajevo à l'invitation d'un de ses membres, Mustafa Ceric qui dirigeait la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine ; une autre session en 1999, s'est tenue à Cologne en partenariat avec l'Islamische Gemeinschaft Millî Görüş[262].

- **Les grands noms de la théologie fériste européenne et mondiale**

Théoriquement, le CEFR n'est pas une institution des Frères musulmans. Dans les faits, comme le remarque Brigitte Maréchal, la cooptation de ses membres produit une uniformité idéologique, et la plupart des membres sont liés de près ou de loin aux Frères musulmans[263]. La présidence du Conseil revient à Youssef al-Qaradawi et la vice-présidence, auparavant occupée par Faysal Mawlawi jusqu'à sa mort en 2011, à son lieutenant, Ali Qaradaghi, par ailleurs secrétaire général de l'IUMS. Parmi les 32 membres, plus de la moitié a une nationalité européenne ou est installée dans un pays européen ; les membres liés à la France et au Royaume-Uni, à l'UOIF ou à la MAB, sont le mieux représentés. Les statuts indiquent que chaque membre du Conseil « doit être résident en Europe ou bien directement impliqué dans la jurisprudence traitant de la présence des musulmans en terre islamique »[264]. Ce qui explique que plusieurs membres vivent en Egypte ou au Qatar. Tous ne sont pas des experts en droit islamique, et certains, comme Ahmed al-Rawi, Ahmed

[258] MERLEY Steven, « Turkey, the Global Muslim Brotherhood, and the Gaza Flotilla », Jerusalem Center for Public Affairs, 2011
[259] MERLEY Steven, « The Federation of Islamic Organizations in Europe », *op. cit.*
[260] *Ibid.* ; Site officiel du Europe Trust
[261] VIDINO Lorenzo, *The New Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[262] CAEIRO Alexandre, « The making of the *fatwa*, the production of Islamic legal expertise in Europe », *Archives de sciences sociales des religions,* n° 155, 2011, p. 81-100.
[263] Site officiel du CEFR.
[264] ENNASRI Nabil, *Yûsuf al-Qaradhâwî et la politique étrangère du Qatar, op. cit.*

Jaballah ou Rachid Ghannouchi ont été cooptés en raison des hautes fonctions qu'ils occupent à l'échelle nationale ou internationale ; d'autres sont des savants mais sans lien avec l'Europe, comme le Soudanais Issam al-Bachir, ancien ministre des Affaires religieuses de son pays, ou Salman al-Awda, figure de proue de la Sahwa en Arabie saoudite. Presque tous les membres peuvent être associés à d'autres institutions liées aux Frères musulmans, que ce soit l'IUMS, les fédérations nationales ou l'IESH, où certains enseignent. Enfin, des savants turcs sont également présents, dont un fonctionnaire de haut-rang de la Diyanet.

- **La mise en pratique du Fiqh de minorité**
  À la différence des autres institutions des Frères en Europe, tournées vers les questions politiques et sociales, le CEFR se focalise sur les questions religieuses et sur l'émission de *fatwas*. Parmi ses principes fondateurs, la *wasatiyya* et le Fiqh des minorités, issus de la pensée de Youssef al-Qaradawi. Brigitte Maréchal qualifie la méthode du Conseil d'« orthodoxie minimaliste », dans la mesure où les quatre écoles juridiques sunnites peuvent servir de référence, et où l'option la moins contraignante est toujours privilégiée, tout en étant fondée sur le Coran, les Hadiths, le consensus des savants et le principe d'analogie[265]. Cette méthode doit permettre d'adapter l'islam et de le contextualiser pour les musulmans européens, minoritaires. Ces derniers sont invités à présenter au Conseil les problèmes auxquels ils sont confrontés. Les *fatwas* émises collégialement doivent alors servir de référence à l'ensemble des communautés musulmanes d'Europe, et ce sont elles qui sont étudiées dans les instituts de formation religieuse de la FOIE, comme l'IESH.

- **Aucune révolution théologique**
  Les prises de position du Conseil engagent peu. Les *fatwas* qui sortent du lot sont celles qui autorisent aux musulmans européens, parce qu'ils sont en situation de minorité, l'achat d'une maison en ayant recours à un prêt avec un intérêt, ou encore le mariage d'une musulmane avec un non musulman ; une femme convertie mariée à un non musulman peut rester mariée avec lui, car il y a toujours espoir qu'il se convertisse un jour. Toujours selon le Conseil, le voile est en revanche obligatoire pour la femme que son mari, qui est son gardien, peut interdire de rendre visite à une autre femme s'il considère que cette visite est néfaste. Certaines *fatwas*, qui ne sont que des avis et non des obligations, peuvent s'opposer au droit positif des pays européens, comme la *fatwa* qui autorise le mari à divorcer quelle que soit la raison, mais qui limite ce droit pour la femme[266]. Dans l'ensemble, remarque Brigitte Maréchal, les membres du Conseil débattent peu de thèmes socialement clivants, comme l'avortement ou l'homosexualité, afin d'éviter la controverse, et parce que ces thèmes, au sein du Conseil, font déjà consensus contre eux. Le Conseil « cherche surtout à renforcer la conscience identitaire des musulmans, à partir de la diffusion du message islamique (dont celui de *wasatiyya*) et de la propagation du message islamique tel que compris dans ses rangs. […] Si les membres du CEFR apparaissent ouverts à l'Occident, la promotion d'une coexistence critique et respectueuse du pluralisme n'est pas encore réellement promue »[267]. L'impact du CEFR est de toute façon faible en Europe ; ses *fatwas*, en arabe et parfois traduites en anglais, sont peu suivies, et le Conseil constitue plus une vitrine qu'autre chose.

[265] ENNASRI Nabil, *Yûsuf al-Qaradhâwî et la politique étrangère du Qatar : une diplomatie « religieuse » ?* (2003-2013), thèse de doctorat, IEP d'Aix-en-Provence, 2017.
[266] VIDINO Lorenzo, *The New Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[267] MARECHAL Brigitte, *op. cit.*

Liste des membres du CEFR

Youssef al-Qaradawi	Egypte/Qatar Président du Conseil Voir sa biographie dans la deuxième partie
Ali Mohiuddin Qara-daghi	Irak/Qatar Vice-président du Conseil Secrétaire général de l'Union internationale des savants musulmans (IUMS) Directeur de la faculté de Fiqh de l'Université du Qatar
Abdallah al-Judai	Irak/Royaume-Uni Vice-président du CEFR Membre de l'IUMS Membre de l'IESH France et de l'IESH Britain Imam de la grande mosquée de Leeds Président fondateur du Fatwa Committee UK (créé en 1997), dont l'objectif est le même que le CEFR[268]
Hussein Mohammed Halawa	Egypte/Irlande Secrétaire général du Conseil Imam du Centre culturel islamique d'Irlande (ICCI)
Ahmed Jaballah	Tunisie/France Secrétaire général adjoint Ancien président de l'UOIF Fondateur de l'IESH Membre de l'IUMS
Larbi Bechri	Egypte/France Professeur de théologie à l'IESH
Ounis Guergah	Algérie/France Professeur de droit islamique à l'IESH
Khaled Hanafy	Egypte/Allemagne Président du Conseil des imams et des savants d'Allemagne Directeur de EISH-Allemagne
Abdelmajid Najar	Tunisie Membre d'Ennahda Membre de l'IUMS
Ahmed al-Rawi	Irak/Royaume-Uni Ancien président de la FOIE Ancien secrétaire général de la MAB Membre de l'IESH Dirigeant du Europe Trust
Ekrem Keles	Turquie Vice-président de la Diyanet (et président par intérim en 2017) Président du Conseil supérieur des affaires religieuses de la Diyanet
Amin al-Hazmi	Italie Président du comité de La Fatwa en Italie Imam au centre islamique de Brescia
Bakhali al-Khimar	Maroc/Pays-Bas Imam de la mosquée al-Islah de La Haye Membre de l'IUMS

[268] http://fatwacommitteeuk.com/aljudaibio

Jasser Auda	Egypte/Qatar/Royaume-Uni Membre du Fiqh Council of North America Membre du Fiqh Academy of India Membre-fondateur de l'IUMS
Jamal Badawi	Egypte/Canada Professeur au département d'études religieuses de l'Université St. Mary (Halifax, Canada)
Hussein Hamid	Egypte Membre de l'IUMS Ancien conseiller du secrétaire général de la LIM
Hussein Kvazovic	Bosnie Grand mufti de Bosnie-Herzégovine
Hamza al-Fares al-Sharif	Arabie saoudite Chef de département de charia à l'université Umm Qura à La Mecque Membre du conseil de La Choura en Arabie Saoudite
Rachid Ghannouchi	Tunisie Voir sa biographie dans la deuxième partie
Salem al-Sheikhi	Libye/Royaume-Uni Imam de la mosquée de Didsbury (Manchester) Membre des frères musulmans lybiens Ancien ministre des Waqfs en Libye
Salman al-Awda	Arabie saoudite Voir sa biographie dans la deuxième partie
Salah Sultan	Egypte Membre de l'IUMS Membre du Fiqh Council of North America
Suhaib Hassan Ahmed	Pakistan/Royaume-Uni
Tahar Mahdi	France Professeur à l'IESH et à la Faculté des sciences islamiques de Paris
Abd el-Sattar abu Ghoda	Syrie Professeur de Charia au Koweit Membre du conseil juridique de plusieurs banques islamiques
Ajil al-Nashmi	Koweït Professeur de charia à l'Université du Koweït
Issam al-Bachir	Soudan Ancien ministre des Affaires religieuses du Soudan Membre de l'IUMS
Mahboub al-Rahman	Norvège/Pakistan Diplômé de l'université de Faysalabad Membre de « Jama'at Islami » du Pakistan
Mohammed Ali al-Mansouri	Émirats arabes unis Diplômé de l'université de l'Imam bin Saoud de Riyad Imam et professeur dans plusieurs mosquées aux Émirats
Mohammed Siddiq	Allemagne Diplômé de l'université islamique de Médine Fondateur de « Dar al Islam »

Mustafa Mullaoglu	Autriche/Turquie Diplômé d'Al-Azhar Mufti de l'Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Autriche) Membre de l'IUMS Membre et conseiller de Millî Görüş
Nihat Abd el-Quddus Ciftci	Allemagne/Turquie Diplômé d'Al-Azhar Membre et prédicateur de Millî Görüş Membre de « Dar al-Ifta »

CHAPITRE III

L'ENCADREMENT DE LA DIASPORA TURQUE PAR LA RELIGION

Les organisations religieuses turques en Europe ont pour objectif premier de maintenir le lien entre la diaspora et la communauté d'origine, dans le pur esprit du turco-islamisme. En cela, elles se différencient de la Ligue islamique mondiale, qui privilégie le prosélytisme, tout comme des Frères musulmans européens, qui défendent des positions politiques et sociales devant transcender les appartenances nationales d'origine.

Cette vocation vaut tant pour la DITIB (Union turco-islamique des Affaires religieuses), qui n'est autre que le volet européen de la Diyanet et de l'État turc, que pour le puissant réseau Millî Görüş installé sur le continent. L'encadrement consulaire de la religion est le prolongement direct de l'islam officiel turc auprès de la diaspora, qui représente près de cinq millions de personnes en Europe, dont près de trois millions en Allemagne, 500 000 en France[269] et 325 000 aux Pays-Bas[270]. Cette continuité permet d'entretenir le lien national au-delà de la première génération d'immigrés, et empêche toute assimilation, c'est-à-dire dilution de l'identité turque dans l'identité du pays hôte, risque que Recep Tayyip Erdogan a pu qualifier en Allemagne de « crime contre l'humanité »[271]. Un tel usage de la religion ne date pas de l'arrivée de l'AKP au pouvoir en 2002, mais s'est considérablement durci depuis[272], et profite à présent de la proximité nouvelle entre les réseaux de l'islam officiel et ceux de communautés comme Millî Görüş.

1. L'islam consulaire turc

1.1. La continuité de la Diyanet en Europe

- **Maintenir le lien avec la diaspora**

  Au début de l'immigration turque en Europe, dans les décennies 1960 et 1979, les premières mosquées fondées par les migrants sont administrées localement, par des associations autonomes qui se chargent de lever des fonds. Certains lieux de culte appartiennent toutefois à des communautés importées de Turquie, comme les confréries ou le mouvement Millî Görüş d'Erbakan. Des communautés turques se forment par ailleurs hors de toute référence religieuse ; la première organisation turque à l'échelle des Pays-Bas, en 1974, est ainsi socialiste : l'Association des Travailleurs turcs en Hollande. Comme en Turquie, un tournant intervient en 1980, à la suite du coup d'État militaire. L'idée d'une « synthèse turco-islamique » est mise en avant ; facteur d'unité nationale, la religion devient une référence politique incontournable. Cette unité nationale doit exister au-delà des frontières de la Turquie, en premier lieu en Europe. En 1984 est créé le département des Affaires étrangères de la Diyanet, chargé du contrôle des mosquées turques à l'étranger[273]. De cette même décennie date l'implantation de la Diyanet auprès de la diaspora, en même temps que les prérogatives de l'institution s'étendent auprès de la société turque. L'objectif est d'encadrer les populations pour s'assurer de leur fidélité au pays d'origine et à son gouvernement. La supervision

[269] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*

[270] YÜKLEYEN Ahmet, *Localizing Islam in Europe: Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.

[271] KAZIM Hasnain, « Erdogan macht Wahlkampf in Deutschland », *Der Spiegel*, 30 janvier 2014.

[272] WAGNER Joachim, « So nähren Erdogans Prediger Islamismus in Deutschland », *Die Welt*, 24 avril 2016.

[273] BRUCE Benjamin, « Les imams « exportés » de la Diyanet en France : enjeu de politique étrangère, enjeu de politique intérieure », in *La Présidence des Affaires religieuses (Diyanet), au carrefour de l'islam, de l'action étatique et de la politique étrangère*, Cahier de l'OBTIC (Observatoire de recherche interdisciplinaire sur la Turquie contemporaine), n° 2, 2012.

des mosquées turques hors de Turquie permet d'assurer un meilleur contrôle idéologique, tout en évitant l'émergence de courants contestataires, politiques, ethniques ou religieux, qui pourraient se renforcer à l'étranger avant de venir s'imposer en Turquie[274] ; proportionnellement, les Alévis et les Kurdes sont plus nombreux au sein de la diaspora que dans l'ensemble de la population turque. Dans les années 1980, le mouvement Millî Görüş , très présent parmi les immigrés turcs, était ainsi considéré par le pouvoir comme un opposant politique. Par conséquent, tous les groupes religieux qui existent à l'étranger hors d'un lien officiel avec la Diyanet pouvaient être considérés comme des groupes d'opposition au pouvoir.

- **La DITIB et la représentation religieuse turque en Europe**
  Le lien religieux entre la Turquie et sa diaspora est assuré par un organe spécifique interne à la Diyanet centrale. Dans les principaux pays d'émigration turque, une structure est créée, directement sous le contrôle de la Diyanet. La plus importante de ces structures est l'Union turco-islamique des Affaires religieuses (Diyanet Isleri Türk Islam Birligi, DITIB), créée en 1984 à Cologne en Allemagne ; avec sa mosquée-cathédrale, DITIB Allemagne, qui fait office de centre européen pour l'islam turc. DITIB réunit près de 1 000 associations et mosquées en Allemagne[275]. Des fédérations semblables existent dans les pays voisins, simple en Belgique (Diyanet van Belgie) et double au Pays-Bas (l'Islamitische Stichtung Nederland – Hollanda Diyanet Vakfi et la Turks Islamitische Culturele Federatie). DITIB Fransa, créé en 1986, est la réunion de quatre fédérations régionales progressivement créées et relativement autonomes les unes par rapport aux autres, à Paris, Strasbourg, Lyon et Bordeaux. La fédération strasbourgeoise, fondée en 1996, regroupe aujourd'hui 62 associations turques et est gérée par un fonctionnaire turc de la Diyanet[276]. Cet islam consulaire est renforcé par l'existence, dès 1978, de conseillers religieux dans les ambassades turques, qui dépendent de la Diyanet et non du ministère des Affaires étrangères. Le nombre de ces ambassadeurs religieux est aujourd'hui de 47 dans le monde entier[277]. Leur tâche est de gérer les imams envoyés par la Diyanet en Europe, d'acheter des lieux de culte, d'organiser le pèlerinage et d'organiser les funérailles des immigrés, en aidant à rapatrier les dépouilles.

1.2. Le contrôle du discours religieux

Par l'intermédiaire des fédérations DITIB, la Diyanet contrôle un grand nombre des mosquées et salles de prière turques en Europe, sans en contrôler pour autant la totalité. L'envoi des imams, la gestion des mosquées, et le ton des discours religieux, notamment des prêches, sont donc décidés à Ankara, qui souhaite encadrer tous les aspects de la vie religieuse de la diaspora.

- **La filière des imams turcs**
  La Diyanet exerce un contrôle étroit des imams qu'elle envoie en Europe, tant pour s'assurer qu'ils sont fidèles au gouvernement que pour éviter la diffusion d'un discours extrémiste chez les fidèles. Des accords bilatéraux ont été établis avec les pays hôtes. Si l'envoi d'imams commence officieusement dans les années 1970, il s'officialise après 1980, en 1984 avec l'Allemagne et en 1991 avec la France. Ce dernier accord fixe à 70 le nombre d'imams turcs envoyés en France, chiffre relevé en

[274] CITAK Zana, « D'un acteur national à transnational : la Diyanet en Europe », in *La Présidence des Affaires religieuses (Diyanet)…, op. cit.*
[275] BRUCE Benjamin, *op. cit.*
[276] GANDANGER Claire, « Ditib : la montée en puissance de l'islam officiel turc à Strasbourg », *Rue89 Strasbourg*, 2 octobre 2015.
[277] CITAK Zana, *op. cit.*

2010 à 151[278]. La Turquie est donc la puissance étrangère la plus investie dans la gestion du culte musulman en France, puisqu'elle envoie à elle seule la moitié des 300 imams détachés par des pays étrangers. L'organisation de la filière est mécanique et ne laisse pas de place à l'improvisation : l'identité des imams est fournie par la Diyanet aux ambassades des pays hôtes en Turquie, qui leur délivre des passeports de service. En tout, les fonctionnaires de la Diyanet officiant à l'étranger sont 1 500[279]. Si l'on excepte le personnel religieux que la Turquie envoie temporairement en Asie centrale, dans le Caucase et les Balkans à l'occasion des principales fêtes religieuses, c'est vers l'Europe que le pays envoie le plus d'imams. L'Allemagne est de très loin en tête, puisqu'elle accueille 678 des 1 027 imams envoyés à l'étranger en 2015, suivie des Pays-Bas et de la France.

- **Monopoliser l'autorité religieuse auprès de la diaspora**
  Toutes les mosquées qui dépendent du système, *via* la DITIB, peuvent demander à accueillir un imam, qui est alors un fonctionnaire de la Diyanet. L'intérêt pour ces mosquées est double et favorise le monopole de la Diyanet sur le discours religieux : ces imams sont compétents, parce qu'ils ont effectué des études de théologie en Turquie, et ils sont de plus rémunérés directement par la Diyanet et non par la mosquée-hôte. Leur formation religieuse se fait exclusivement en Turquie, où ils reçoivent également des cours de langue (400 heures) adaptés au pays dans lequel ils seront mutés. La qualité de leur formation religieuse doit leur permettre de concurrencer les imams des mosquées turques européennes qui ne sont pas affiliées à la Diyanet, comme celles de Millî Görüş ou des confréries[280]. Dans un souci de conciliation avec les autorités des pays hôtes, les imams peuvent rapidement être renvoyés en Turquie si leur présence en Europe pose problème. Envoyés pour une courte période, 4 ou 5 ans la plupart du temps, les imams regagnent ensuite leur pays. Il leur est par conséquent difficile de nouer des contacts prolongés avec la diaspora, notamment avec les générations nées en Allemagne ou en France qui, n'ayant jamais vécu en Turquie, n'ont pas un lien aussi fort avec le pays d'origine de leurs parents.

- **Formation religieuse en Turquie**
  Le personnel religieux est par conséquent formé en Turquie, y compris lorsqu'il est lui-même issu de la diaspora. Depuis 2007, l'État a mis en place un programme de théologie international (Uluslararasi ilahiyat Programi) destiné aux étudiants nés dans les pays occidentaux, et dans leur très grande majorité d'origine turque[281]. En 2015, ce programme concernait 544 étudiants répartis dans huit universités de Turquie, dont 168 Franco-turcs[282]. Cette formation en Turquie correspond bien au système universitaire d'un pays qui rechigne à laisser partir ses étudiants à l'étranger, mais développe une offre éducative pour attirer les étrangers : entre 2009 et 2014, le nombre d'étudiants turcs à l'étranger (44 600) a baissé de 13 %, tandis que le nombre d'étudiants étrangers en Turquie (58 000), pour les trois quarts en provenance d'Asie centrale et du Moyen-Orient, a augmenté de 120 %[283]. Néanmoins, l'État turc négocie également avec l'Allemagne pour mettre en place des cursus d'éducation théologique islamique dans les universités allemandes[284].

[278] BRUCE Benjamin, *op. cit.*
[279] *Ibid.*
[280] *Ibid.*
[281] CITAK Zana, *op. cit.*
[282] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*
[283] Chiffres Campus France.
[284] CITAK Zana, *op. cit.*

En France, la création d'une université de théologie à Strasbourg est pour l'heure un échec[285]. Ouverte en 2011 par la DITIB, l'université du quartier de Hautepierre a fermé en 2014 faute d'avoir pu faire reconnaître son diplôme. Le projet Hautepierre s'est depuis élargi à un ensemble culturel turc qui exprimerait « la volonté de constitution d'une entité territoriale au sein de la ville de Strasbourg »[286] ; un lycée religieux, équivalent européen des écoles imam-hatip, a ainsi ouvert[287].

2. La puissance du réseau Millî Görüs

Fondé en Allemagne peu après la création du mouvement en Turquie, la branche européenne de Millî Görüs a longtemps été plus puissante que les réseaux de l'islam officiel turc de la DITIB, qui n'est apparue que dans un second temps. À son apogée au début des années 2000, Millî Görüş Europe revendiquait plus de 80 000 membres, chiffre qui pouvait monter à 300 000 si l'on prenait en compte les fidèles affiliés à l'une des 514 mosquées du mouvement (dont 323 rien qu'en Allemagne)[288]. Tandis que les différents partis d'Erbakan en Turquie étaient dans l'opposition et que le fondateur de Millî Görüş tentait d'accéder au pouvoir, ses partisans de la diaspora en Europe constituaient un puissant appui, en particulier financier[289]. Les partisans, les mosquées et les associations qui se réclament du mouvement sont encore nombreux, mais depuis 2002 et l'accession de l'AKP au pouvoir, un indéniable et logique rapprochement avec l'islam officiel peut être constaté.

- **La centralité allemande**

Comme pour la DITIB, l'Allemagne, et plus précisément Cologne où est implanté son siège, est le centre européen de Millî Görüş. La Turkische Union Deutschland (TUD) est créée en 1975, six ans après la maison-mère de Millî Görüş, créé par Erbakan au retour de ses études en Allemagne. La TUD change à deux reprises de nom : elle s'est appelée Avrupa Millî Görüş Teskilatlari (Organisation européenne de la « Vision nationale »), nom qui souligne sa vocation continentale, avant de prendre en 1995 son sigle actuel, IGMG, pour Islamische Gemeinschaft Millî Görüs (Communauté islamique de la « Vision nationale »)[290]. En Allemagne, l'organisation a créé une vitrine institutionnelle, le Conseil musulman (*Islamrat*), qui prétend rassembler les différentes communautés musulmanes du pays, pour s'imposer comme l'interlocuteur favorisé par les autorités. Sur ce dernier point, le conseil est le concurrent direct de la DITIB Allemagne et du Zentralrat der Muslime, fondé par les Frères musulmans de l'IGD. Le mouvement est également installé dans les pays européens qui possèdent une importante communauté turque, sous la forme d'associations liées à l'IGMG. Aux Pays-Bas, ce sont deux organisations différentes, Nederlandse Islamitische Federatie et Millî Görüş Nederland, et en France, la Confédération islamique Millî Görüş France (CIMG).

L'IGMG dispose d'un réseau dense de mosquées et d'associations, qui se trouvent aussi bien en Allemagne qu'aux Pays-Bas, en Belgique, en France ou en Autriche[291]. Sa présence en Allemagne suit de près la présence de la communauté turque, dans l'ouest du pays avec une importante concentration

[285] PERRIER Guillaume, « A Strasbourg, la Turquie ouvre une « faculté » de théologie pour former des imams », *Le Monde*, 31 août 2012 ; SAUVAGET Bernadette, « A Strasbourg, la Turquie investit dans l'islam made in France », *Libération*, 6 octobre 2013.
[286] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*
[287] REILHAC Gilbert, « A Strasbourg, un premier lycée confessionnel turc pour un « islam de France » », *L'Orient-Le Jour*, 19 octobre 2015.
[288] YÜKLEYEN Ahmet, *Localizing Islam in Europe…, op. cit.*
[289] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*
[290] VIELHABER David, « The Millî Görüs of Germany », in *Current trends in islamist ideology*, vol. 13, 2012.
[291] https://www.igmg.org

en Rhénanie-du-Nord-Westphalie (la vallée du Rhin), mais également l'ancienne frontière entre la RFA et la RDA, puisque l'IGMG ne possède aucune mosquée dans les Länder qui formaient la RDA. En France, les organisations qui dépendent de l'IGMG se concentrent autour de Strasbourg, Paris et Lyon. Le mouvement possède par ailleurs des écoles coraniques, des lycées et des clubs périscolaires au plus proches de la diaspora. Pour David Vielhaber, Millî Görüş cible particulièrement la jeunesse en Europe, afin de former une nouvelle élite islamiste, mais également pour convaincre, surtout dans les années 1990, que religion et politique sont indissociables. C'est Millî Görüş-Strasbourg qui est à l'origine du projet de construction de la mosquée néo-ottomane Eyyûb Sultan dans le quartier de la Meinau : d'un coût estimé à 32 millions d'euros, elle remplacera un précédent lieu de culte devenu trop étroit[292]. A Strasbourg, ce projet concurrence les plans de la DITIB pour le quartier de Hautepierre.

- **Un discours moins radical que par le passé**
  En Europe, Millî Görüş s'est longtemps tourné idéologiquement vers la Turquie, pour soutenir le mouvement dont elle est issue, et son meneur Erbakan. Son positionnement était donc la promotion d'une approche gradualiste de renouveau islamique en Turquie et au sein de la diaspora, qui doit permettre de jeter les bases d'un nouvel ordre politique. En ce sens, l'accession d'Erbakan au poste de Premier ministre en 1996 constitue l'apogée du mouvement. Mais lorsqu'Erbakan est poussé à la démission par l'armée l'année suivante, l'IGMG se repositionne et se tourne vers des problématiques plus européennes, plus proches des préoccupations de la diaspora, notamment des deuxième et troisième générations. Son objectif, similaire à celui des Frères musulmans, devient alors de faire reconnaître l'identité musulmane dans la sphère publique européenne, comme l'enseignement de l'islam dans les écoles publiques, le droit d'égorger les animaux selon les rites islamiques, et la question du voile. Le site internet européen de l'institution insiste sur la modération de l'islam qu'il propose, et déclare avoir abandonné toute ambition politique et islamiste. Bien plus, l'IGMG affirme se détacher de la doctrine d'Erbakan, par exemple dans les propos d'un de ses *leaders* en Europe, Mustafa Yoldas, qui déclare en 2010 (un an avant la mort d'Erbakan) que « pour une grande partie du mouvement Millî Görüş ici en Europe, Erbakan est en quelque sorte un patriarche, le grand-père, celui que vous n'aimez pas contredire, mais au fond nous le savons tous : il dit s'en aller, son heure est passée »[293].

- **Une organisation sous surveillance des pouvoirs publics**
  Pour autant, bien que légale, l'IGMG est surveillé depuis 2002 par l'Office fédéral allemand pour la protection de la Constitution, car il fait partie « des courants légaux [qui] tentent, grâce à leur influence politique et sociale, d'imposer un ordre conforme à leur interprétation de l'islam »[294]. Des thèmes comme l'anti-occidentalisme ou l'anti-sémitisme reviennent notamment dans les publications de l'IGMG[295], comme la Millî Gazette, version européenne d'un magazine du même nom en Turquie. Même si l'organisation n'est responsable d'aucun acte de terrorisme, l'IGMG est également surveillée par les autorités allemandes parce que son idéologie a pu servir de fondement à d'autres idéologies plus violentes. Le meilleur exemple est le groupe « *Kalifatstaat* » (ou « Kaplan »), qui était une excroissance de Millî Görüş. Cemaleddin Kaplan était un disciple

[292] GANDANGER Claire, « Future mosquée de la Meinau : des colombages et deux minarets », *Rue89 Strasbourg,* 6 juillet 2015 ; GANDANGER Claire, « L'estimation du chantier de la mosquée Eyyûb Sultan s'envole à 32 millions d'euros », *Rue89 Strasbourg*, 14 octobre 2017.
[293] VIELHABER David, *op. cit*.
[294] *Verfassungsschutzbericht*, Bundesministerium des Innern, 2016.
[295] VIELHABER David, *op. cit*.

d'Erbakan, qui a facilité l'implantation de son mouvement en Allemagne. Kaplan a rompu avec l'organisation Millî Görüş en 1983 pour protester contre sa participation aux élections législatives turques. Vers 1990, sa communauté comptait 2 000 adeptes aux Pays-Bas (huit mosquées), et 50 mosquées en Allemagne. À sa mort en 1995, son fils Metin Kaplan a pris la tête du mouvement, mais a été condamné en 1997 à quatre ans de prison pour incitation au meurtre après la mort d'un de ses rivaux. Il a depuis été extradé en Turquie, où il purge une peine à vie pour trahison (il aurait planifié un attentat contre le mausolée d'Atatürk).

- **Des intérêts communs avec les Frères musulmans européens**
  Millî Görüş, qui fait la promotion d'un islam politique, s'inspire des Frères musulmans tout comme l'AKP qui en est issu. Cette proximité idéologique se retrouve dans Millî Görüş Europe, qui compte parmi ses références Sayyid Abul Ala al-Mawdudi, Saïd Ramadan ou son fils Tariq. Il s'agit également d'une proximité de réseaux avec les structures européennes des Frères, avant tout en Allemagne où Frères et Millî Görüs ont la même population cible, l'importante communauté turque. A ce titre, l'un des hommes clés est Ibrahim el-Zayat, né d'un père égyptien et d'une mère allemande convertie. Figure de premier plan des Frères musulmans en Allemagne et en Europe (voir plus haut), il est par ailleurs marié à Sabiha Erbakan, nièce du fondateur de Millî Görüş, et dont le frère Mehmet a longtemps dirigé l'IGMG. On retrouve ici l'endogamie caractéristique des Frères musulmans, puisque Bilal el-Zayat, frère d'Ibrahim, fait également partie des structures des Frères musulmans (pôle jeunesse), tandis que leur sœur Manal est mariée au fils de Kamal Helbawy, autre figure majeure des Frères en Europe[296]. Bien plus, Ibrahim el-Zayat, qui est un des principaux financiers des Frères musulmans *via* the Europe Trust, est également l'un des responsables de l'organe de Millî Görüş chargé de la gestion et de la construction des mosquées de l'organisation ; à l'échelle européenne, il est investi avec son entreprise de construction dans de nombreux chantiers de mosquées[297].

3. L'hégémonie croissante de l'AKP sur l'islam turc en Europe

3.1 Erdogan et les Turcs d'Europe

- **Convergence entre Millî Görüş et la DITIB**
  S'il a longtemps été le réseau turc le plus puissant en Europe, Millî Görüş est aujourd'hui rattrapé par l'islam officiel porté par la DITIB, donc l'AKP au pouvoir. Cette convergence, même si elle n'est pas complète, est similaire à celle qui s'est opérée depuis 2002 en Turquie, et s'explique par la filiation entre le mouvement de Necmettin Erbakan et le parti de Recep Tayyip Erdogan. En Europe, des liens existaient déjà entre l'IGMG et la DITIB avant que l'AKP n'arrive au pouvoir et ne transforme la Diyanet. L'IGMG recrutait par exemple fréquemment les imams officiels de la DITIB à la fin de leur mandat de quatre ou cinq ans, lorsqu'ils ne souhaitaient pas repartir en Turquie[298]. C'est notamment sous la direction d'Oguz Ücüncü dans les années 2000 que l'IGMG s'est rapproché des réseaux européens de l'AKP[299]. Cette convergence se heurte parfois à des rivalités locales, comme à Strasbourg : en quatre ans, la Ditib

[296] VIDINO Lorenzo, *The New Muslim Brotherhood in the West, op. cit.*
[297] BRANDT Andrea, « Wendiger Weltmann », *Allah im Abendland, der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, 15 mars 2008.
[298] VIELHABER David, *op. cit.*
[299] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*

Strasbourg, l'union turco-islamique des affaires religieuses du Grand-est, s'est imposée au premier plan du paysage musulman strasbourgeois. Longtemps, la Ditib est restée cantonnée aux zones rurales et aux villes moyennes d'Alsace, tandis que Strasbourg était le terrain du Millî Görüş côté turc (Mosquée Eyyub Sultan de la Meinau) et du Rassemblement des musulmans de France côté marocain »[300]. Pour le reste, l'IGMG et la DITIB sont aujourd'hui étroitement associés. Il existe par conséquent un important réseau de tendance fériste en Europe, informel et complexe, car fait de rivalités et d'objectifs variables. Il relie les différents courants turcs aux institutions fériste, autour notamment de Cologne qui accueille les sièges de la DITIB, de l'IGMG et de l'IGD des Frères musulmans.

- **Le contrôle efficace de la diaspora**
  Plus globalement, c'est le contrôle sur la diaspora en Europe qui s'est récemment renforcé. Phénomène qui se constate par exemple en 2012 lorsque la DITIB, Millî Görüs et le réseau du parti turc d'extrême-droite MHP s'allient pour manifester en France contre la loi qui condamne la négation du génocide arménien[301]. Les facteurs de division internes à la Turquie, la question kurde, la situation des Gülenistes, sont exportés en Europe, ce qui montre la puissance des relais du pouvoir turc. Samim Akgönül remarque en 2005 qu'aucune association religieuse turque n'est indépendante en France, et qu'elles sont soit affiliées à la DITIB, soit qu'elles appartiennent à la communauté Millî Görüş[302]. Le soutien des Turcs européens au Président Erdogan est illustré par les scores très importants du oui au référendum de 2017 sur le renforcement des pouvoirs présidentiels. En dépit d'une campagne controversée en Europe, la diaspora turque a approuvé les réformes constitutionnelles avec plus de force que la moyenne des résultats (51,5 %) : 65 % des Turcs qui ont voté en France y étaient favorables, 63 % des Turcs d'Allemagne, et plus de 70 % pour les Turcs des Pays-Bas, d'Autriche et de Belgique[303].

- **Au-delà des Turcs, les musulmans d'Europe ?**
  La stratégie du président Erdogan va désormais au-delà de la communauté turque européenne, tout en l'englobant. Il s'agirait désormais pour la Turquie de prendre en main le destin des musulmans européens et d'apparaître comme leur protecteur[304]. Ce faisant, Erdogan rejoindrait en sortant d'un nationalisme strict, la caractéristique union des musulmans prônée par les Frères musulmans. En France, cette visée pourrait prendre appui sur le nouveau président du CFCM, Ahmet Ogras, qui est proche de l'AKP et du président turc[305]. Son accession à ce poste a été permis par le système de présidence tournante instauré en 2013, qui en 2017 revient aux Turcs, donc à Ahmet Ogras en tant que président du Comité de coordination des musulmans turcs de France[306].

3.2. L'affaiblissement des réseaux gülenistes

Aux côtés de DITIB et de Millî Görüş, les confréries tiennent tout comme en Turquie une place essentielle[307]. La plus présente est une des plus puissantes en Turquie, la confrérie Süleymanci, anciennement présente auprès de la diaspora. Elle a ouvert en 1973 à Cologne, encore, le Centre culturel islamique (aujourd'hui

[300] GANDANGER Claire, « Ditib : la montée en puissance de l'islam officiel turc à Strasbourg », *Rue89 Strasbourg*, 2 octobre 2015.
[301] GODARD Bernard, *La Question musulmane, op. cit.*
[302] AKGÖNÜL Samim, « Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe », *Politique étrangère*, n° 1, 2005, p. 35-47.
[303] Agence Anadolu
[304] JEAMBAR Denis, « Les visées turques sur les musulmans en France », *Challenges*, 19 février 2018.
[305] CITAK Zana, « Between « Turkish islam » and « French islam » : the Role of the Diyanet in the Conseil Français du Culte Musulman », *Journal of Ethnic and Migration Studies,* vol. 36, 2010, p. 619-634 ; « Ahmet Ogras, un Franco-Turc proche de l'AKP, prend la tête du CFCM », *France 24*, 30 juin 2017.
[306] ??
[307] BALCI Bayram, « Le hizmet de Fethüllah Gülen. Quelle place dans l'islam en France et en Europe ? », *Etudes*, n°6, 2015, p. 19-31

Verband der Islamischen Kulturzentren) qui fait office de quartier général pour l'Europe. En tout, elle gère 290 mosquées en Allemagne, et 50 aux Pays-Bas, ainsi que des écoles coraniques. La confrérie Sülenmanci est en théorie apolitique, mais elle est aujourd'hui proche de l'AKP.

- **La concurrence entre le Hizmet et l'islam turc officiel**
  Arrivée plus tardivement que ses concurrents sur le continent, la communauté Gülen (Hizmet) est également bien implantée en Europe[308]. Depuis 2016, elle subit néanmoins les conséquences des purges en Turquie. Contrairement à la DITIB ou à Millî Görüş dont l'objectif principal est d'entretenir le lien de la diaspora avec la culture d'origine afin d'éviter toute assimilation, l'objectif affiché par le Hizmet est celui d'une ouverture croissante de la communauté turque sur les sociétés hôtes[309]. Aucun des établissements liés au Hizmet en Europe n'est à proprement parler religieux (aucune mosquée). En cela, il séduit les deuxième et troisièmes générations. Le mouvement souhaite apparaître comme social et non islamique ; il ne revendique aucune place au Comité de coordination des musulmans turcs de France (qui détient depuis 2005 un siège au Conseil français du culte musulman). Si l'objectif final est bien d'affermir l'islam des Turcs en Europe, cela ne doit pas passer par du prosélytisme, mais par l'amélioration de l'image de cette religion (stratégie que Gülen nomme *temsil*, par exemple). Pour ce faire, l'accent est mis, comme ailleurs dans le monde (en Asie centrale et en Afrique), sur l'éducation, *via* des écoles primaires (150 charter schools aux États-Unis), quelques lycées (moins de dix en Allemagne et un seul en France, à Villeneuve-Saint-Georges), et de nombreuses associations de soutien scolaire, une vingtaine en France. Les gülenistes européens se singularisent par leur insistance sur le dialogue interreligieux, porté en France par la Plateforme de Paris.

362

- **Une influence violemment remise en cause après le putsch**
  La position du Hizmet au sein de la communauté turque en Europe a brutalement changé après le putsch manqué de juillet 2016. Les purges et la répression opérées par l'AKP en Turquie ont débordé sur les diasporas. La diplomatie turque fait depuis pression sur les gouvernements et sur les populations immigrées pour fragiliser les bases internationales du Hizmet. Des pays non-européens ont fermé quelques-unes ou toutes les écoles du mouvement sur demande d'Erdogan : la Jordanie, l'Azerbaïdjan, le Soudan, la Libye, la Somalie, le Pakistan et le Kazakhstan. Les écoles présentes en Russie avaient déjà été fermées après 2002 car le mouvement, qui aurait soutenu des groupes armés en Tchétchénie, y est considéré comme extrémiste. L'Allemagne, le Nigéria, l'Égypte, les États-Unis et le Kirghizistan ont refusé de fermer les écoles gülenistes. De plus, le conflit interne à la Turquie entre l'AKP et le Hizmet a contaminé la diaspora. Avant les répressions, on estime à 150 000 le nombre de gülenistes présents en Allemagne ; en juillet 2017, il n'y en aurait plus que 70 000 selon la fondation Dialogue et Education, principale institution du Hizmet dans le pays. Les centres de soutien scolaire ont perdu la moitié de leurs effectifs (de 2 800 à 1 250), et un quart des 150 centres a fermé ; sur les trente écoles, deux ont fermé, les autres ont perdu des élèves. Dans une communauté bien contrôlée par l'AKP grâce au Diyanet, les partisans de Gülen sont, parfois violemment, mis à l'écart. Le consulat général turc à Cologne a contacté sans succès la municipalité pour fermer une école güléniste, et des imams du DITIB auraient transmis aux autorités turques le nom des Turco-Allemands proches de Gülen[310].

---

[308] *Ibid.*
[309] *Ibid.*
[310] YÜCEL Deniz, « Türkische Imame spionieren in Deutschland für Erdogan », *Die Welt*, 8 décembre 2016 ; FEUERBACH Leonoe, « In ständiger Angst », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15 juillet 2017.

CHAPITRE IV

LA PRÉDICATION SALAFISTE EN EUROPE

Le salafisme, sans être majoritaire, est actuellement le courant islamique le plus dynamique en Europe au point de s'être « imposé progressivement comme l'orthodoxie à partir de laquelle le musulman européen doit aujourd'hui juger sa pratique religieuse »[311]. Depuis une dizaine d'années, son essor s'est accéléré et le nombre de mosquées et de fidèles a été multiplié par trois aussi bien en France qu'en Allemagne et au Royaume-Uni. Il s'agit d'un salafisme avant tout quiétiste, plutôt que djihadiste ou politique, si l'on reprend la division du salafisme en trois courants majeurs, adoptée par la plupart des chercheurs.

Le salafisme quiétiste (dit aussi littéraliste, piétiste ou apolitique) est celui qui se focalise sur le discours religieux et se consacre à la correction des croyances et des comportements des musulmans. La transmission du message prophétique, dans son interprétation la plus littérale possible, est pour lui essentielle. Dans la lignée d'al-Albani, ce salafisme se concentre sur le Coran, les hadiths, et l'imitation du Prophète et des pieux prédécesseurs, aussi bien dans la pratique religieuse que dans la vie quotidienne, qui se confondent. Dans la mesure où la religion est supérieure à tous les autres domaines de la vie humaine, parce qu'elle les englobe, tout investissement dans le domaine politique est refusé : « sans volonté d'implication dans les sociétés occidentales et sans projet politique autre que l'attente messianique (dénuée de toute implication immédiate), [le salafisme quiétiste] défend une vision apolitique et non violente de l'islam, fondée sur la volonté d'organiser toute son existence selon les avis religieux des savants saoudiens »[312]. Ce salafisme n'en a pas moins des conséquences politiques, parce qu'il modifie les us et coutumes de la vie en société.

Le quiétisme se distingue du salafisme politique et du salafisme révolutionnaire. Le salafisme politique protestataire, très proche de l'islam politique, cherche à mêler engagement politique et religieux. Au Moyen-Orient, ces groupes, dont la Sahwa est le meilleur exemple, s'opposent politiquement aux régimes en place. En Europe, où ils sont peu présents, les représentants de ces courants cherchent à défendre les intérêts des musulmans, dans une posture proche de celle des Frères musulmans. Le groupe britannique JIMAS, aujourd'hui peu puissant mais précurseur du salafisme (d'influence indienne) dans les années 1980, en est un exemple. Quant au salafisme révolutionnaire (dit également djihadiste), il ajoute la violence à la vision littéraliste et politique des deux premiers, car il considère que ni la prédication ni l'action politique ne sont suffisantes pour faire triompher la voie droite. Ce courant est lui-même divisé selon les objectifs que se donnent ses membres, prendre le pouvoir et instaurer un État islamique dans un État donné, ou mettre en place un djihad mondial (al-Qaïda) pour lutter contre tout ce qui s'oppose à l'islam[313].

Ces trois mouvements partagent les mêmes textes fondamentaux (Coran et Sunna) et les mêmes finalités (la victoire de l'islam littéraliste), mais s'opposent sur les références utilisées pour l'interprétation des textes et sur les moyens pour parvenir à leurs fins. Ils coexistent en Europe depuis les années 1990 mais se font concurrence. Si le salafisme révolutionnaire (djihadiste) est celui qui focalise le plus l'attention, il est minoritaire, et c'est bien le salafisme quiétiste qui domine.

Ses liens avec l'Arabie saoudite sont si importants que salafisme quiétiste et wahhabisme peuvent être considérés comme des synonymes : le premier puise dans le second des références théologiques,

[311] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : acteurs, enjeux et discours », *Sens-Dessous,* vol. 9, 2011, p. 35-48.
[312] AMGHAR Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui, mouvements sectaires en Occident,* Paris, Michalon, 2011.
[313] ROUGIER Bernard, « Introduction », in ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?,* Paris, PUF, 2008.

des soutiens institutionnels, voire des financements. Cependant, force est de constater que l'Arabie saoudite ne peut être entièrement considérée comme responsable de l'expansion du salafisme en Europe. Ce pays s'est lancé dans l'exportation mondiale du wahhabisme dans les années 1960, mais l'essor du salafisme européen ne date que de la fin des années 1990. Des institutions comme la Ligue islamique mondiale ont pu préparer le terrain, mais n'expliquent pas tout.

La force des initiatives personnelles de musulmans européens originaires d'autres pays que l'Arabie saoudite, ou d'anciens étudiants de l'Université islamique de Médine doit aussi être prise en compte : « le poids des acteurs internationaux ne doit pas être surévalué, et les processus à l'œuvre à un niveau macro-sociologique ne doivent pas cacher les phénomènes de niveau local et micro-sociologiques. L'international détermine en partie le discours qui sera repris à un niveau local, mais il faut examiner les comportements des musulmans de France à l'aune de l'individualisation du religieux et du « bricolage » qui s'ensuit »[314]. La responsabilité saoudienne serait alors indirecte, liée à l'influence diffuse du wahhabisme qu'elle a appelé de ses vœux ou à la dispersion non maîtrisée des financements saoudiens. Il faut également chercher les causes du succès du salafisme quiétiste à l'intérieur des sociétés européennes, comme la situation socio-économique des populations musulmanes immigrées, le paysage de l'islam européen, ou l'usure, voire le rejet, d'autres tendances religieuses (tablighis, Frères musulmans ou salafistes djihadistes).

Il ne faut pas oublier enfin l'importance de la circulation des idées *via* les liens personnels et familiaux : l'influence et la progression du salafisme au Maghreb ont probablement eu des conséquences sur les familles françaises d'origine maghrébine, *via* les allers retours réguliers entre la France et le pays d'origine.

Quoi qu'il en soit, il faut distinguer avec Mohamed-Ali Adraoui deux formes de salafisme. D'une part un salafisme d'État (que Samir Amghar nomme salafisme politique gestionnaire) dont l'Arabie saoudite est la figure de proue et qui correspond à une stratégie volontaire de *soft power*. De l'autre, un salafisme individuel, qui part d'en bas et d'initiatives personnelles, qui ne dépendent d'aucun plan préétabli et agissent de façon largement autonome. Ces deux salafismes, nous le verrons dans la quatrième partie de ce rapport, sont aujourd'hui connectés, *via* l'importance des oulémas saoudiens pour les jeunes musulmans européens et singulièrement français.

1. Le Tabligh, précurseur de la réislamisation des musulmans d'Europe

Le Tabligh, mouvement d'origine indienne méconnu en Europe bien que très actif, n'est pas salafiste mais a ouvert la voie au salafisme. Néo-fondamentaliste tout comme le salafisme, il est cependant beaucoup plus prosélyte que ce dernier, car la prédication (c'est le sens du mot *tabligh* en ourdou et en arabe) est la raison de son existence. Ce qui explique qu'il ait été à partir des années 1970, et jusqu'aux années 1990, un acteur de premier plan de la réislamisation des musulmans européens[315], grâce à des techniques de prédication rodées. Toujours actif, particulièrement au Royaume-Uni grâce à l'importance de la communauté musulmane d'origine indo-pakistanaise, il est néanmoins en perte de vitesse depuis les années 1990, dépassé d'abord par les Frères musulmans, puis, aujourd'hui, par la progression du salafisme.

[314] AMGHAR Samir, « Acteurs internationaux et islam de France », *Politique étrangère,* 2005 (1), p. 21-34.
[315] « La France face à ses musulmans : émeutes, djihadisme et dépolitisation », International Crisis Group, mars 2006.

1.1. Un effort de prédication international

- **Auprès des populations musulmanes du monde entier**

  Le Tabligh est un mouvement par essence prosélyte. Fondé dans les années 1920 en Inde par Mawlana Mohammed Ilyas (voir partie I), la prédication itinérante est au cœur de sa doctrine, et son objectif est de ramener l'ensemble des musulmans dans le droit chemin. Il s'internationalise progressivement. Dans tous les pays où sont envoyées des missions, une branche du mouvement, autonome, se crée. Parti d'Inde dans les années 1950, le Tabligh s'est diffusé d'abord en Afrique orientale et au Moyen-Orient, puis dans un second mouvement en Afrique de l'Ouest et en Asie du Sud-Est[316]. Il arrive rapidement en Europe mais ne s'y développe que dans les années 1960. Dans les pays occidentaux, il est le premier à offrir des structures religieuses aux populations musulmanes immigrées : son succès, tant au Royaume-Uni qu'en France ou en Belgique, tient à son organisation et à une situation de monopole, puisque ses membres ont en quelque sorte créé un marché là où il n'existait rien : « si le mouvement connaît au début des années 1970 un tel succès auprès de la population immigrée musulmane, c'est parce que sur le terrain, le Tabligh est la seule offre religieuse disponible, sans concurrence aucune »[317].

- **Au Royaume-Uni, un ancrage lié à l'immigration indo-pakistanaise**

  La forte implantation du Tabligh au Royaume-Uni est due à l'immigration indienne et pakistanaise, et à sa proximité avec le mouvement déobandi. Ce dernier est l'un des acteurs principaux du revivalisme musulman indien au XIXe siècle. Apparu en 1857 dans le contexte de la rébellion des musulmans contre le pouvoir colonial britannique, il a donné naissance en 1945 au parti islamiste et pro-pakistanais Jamiat Ulama ul Islam. La branche britannique de ce parti, la Jamiat Ulama e Britain, a été créée en 1975. Forte de sa présence auprès de la communauté musulmane originaire du sous continent indien, elle constitue aujourd'hui le plus puissant réseau musulman du Royaume-Uni, puisqu'elle contrôle selon Innes Bowen 44 % des 1 664 mosquées que compte le pays en 2014[318] ; près de la moitié de ces mosquées est interdite aux femmes. Le mouvement déobandi britannique possède, tout comme dans son pays d'origine, un réseau de centres religieux destinés à former des savants. Leur siège, nommé comme en Inde Darul Uloom, se situe à Bury au nord de Manchester. Même si les deux groupes ne se confondent pas entièrement, le Tabligh peut être considéré comme la branche missionnaire du mouvement déobandi. Présente dès les années 1950 dans le pays, elle consacre son discours religieux, à l'inverse des centres de formation des déobandis, aux populations faiblement éduquées. Le Royaume-Uni constitue par conséquent le centre européen des tablighis, et plus précisément la ville de Dewsbury (près de Leeds).

- **Des missions dans le reste de l'Europe**

  Le Tabligh n'est pas aussi présent dans les autres pays européens, parce que l'immigration en provenance d'Inde ou du Pakistan y était beaucoup moins importante. L'implantation du mouvement s'est faite alors non pas par la présence d'une communauté musulmane déjà influencée par les déobandis ou les tablighis, mais par des missions de prédication.

  En France, un premier groupe d'étudiants indiens missionnaires tente sans succès d'implanter le

[316] KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam, Naissance d'une religion en France,* Paris, le Seuil, 1987.
[317] AMGHAR Samir, « Le Tabligh, une multinationale du religieux », *Sciences humaines - Histoire,* n°4, novembre 2015.
[318] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam,* Londres, Hurst and Company, 2014.

mouvement en 1962, avant de repartir ; c'est la seconde mission, en 1968, qui réussit[319]. Afin d'affermir le nouveau groupe, les premières recrues destinées à devenir des cadres sont envoyées en Inde pour parachever leur formation. Le Tabligh se développe rapidement après la création de l'association Foi et Pratique en 1972 : à Paris, leur point d'ancrage est la rue Jean-Pierre Timbaud (11e arrondissement). Ils y ouvrent un premier lieu de culte (mosquée Abou Bakr), puis un second, la mosquée Omar, fondée par des Tunisiens et dont l'imam est le tablighi tunisien Mohammed Hammami. Dans un second temps, des mosquées liées au mouvement sont ouvertes dans les banlieues de Paris et dans quelques villes françaises, comme Lyon, Marseille ou Roubaix.

En Belgique, la première association du Tabligh est fondée en 1975 après une mission de prédication venue du Bangladesh. Sept ans plus tard, le mouvement compte sept mosquées à Bruxelles. Le mouvement crée en 1985 la Fédération des mosquées et des associations culturelles et islamiques de Belgique, avec la volonté d'apparaître comme le principal représentant des musulmans du pays. Son principal concurrent est alors la Ligue islamique mondiale, installée dans la Grande mosquée de Bruxelles depuis 1969, à qui le Tabligh reproche de représenter un islam éloigné du quotidien des croyants[320].

1.2. Des méthodes rodées de prédication

- **Le prosélytisme comme obligation religieuse**

  La prédication est le moteur du mouvement : plus qu'un objectif, il s'agit pour ses adeptes d'une obligation, qui fait partie des six principes du Tabligh. Le premier est la confession de foi, nécessairement en arabe et qui explique les efforts de la communauté pour enseigner l'arabe en Europe ; le deuxième est l'observance des prières ; le troisième est l'acquisition de la connaissance de Dieu et sa remémoration, qui implique la répétition intérieure (*dhikr*) tout au long de la journée de trois courtes prières (les fidèles deviennent selon Gilles Kepel, qui reprend le mot d'un ancien membre de la communauté, des « machines à prier ») ; le quatrième et le cinquième sont respectivement le respect des autres musulmans et la sincérité de l'intention. Enfin, le dernier principe est le devoir de donner de son temps à la communauté[321], ce qui signifie s'investir, pour des périodes plus ou moins longues, dans la prédication.

  Pour Gilles Kepel, le mouvement « investit toute son énergie dans une reconquête de l'Umma, de la communauté des croyants, par la périphérie et par le bas »[322]. Même si de nombreux convertis européens ont rejoint les rangs des tablighis[323], le groupe entend avant tout toucher les populations musulmanes, qu'il s'agit de recruter et de faire rentrer dans le chemin véritable de l'islam, celui qui imite scrupuleusement le prophète. Au Royaume-Uni, leur prédication touche les populations originaires du sous continent indien, mais elle se confronte en France et en Belgique aux populations d'origines maghrébines et turques dont les caractéristiques culturelles d'origine sont différentes. De plus, le Tabligh s'adresse en priorité à des populations faiblement éduquées, rendues vulnérables par une situation économique ou sociale difficile dans le pays d'accueil. Le

[319] KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam, op. cit.*
[320] DASSETTO Felice, « Le Tabligh en Belgique, diffuser l'islam sur les traces du Prophète », *Sybidi Papers n° 2,* Academia, 1988.
[321] KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam, op. cit.*
[322] *Ibid.*
[323] KHEDIMELLAH Moussa, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », *Socio-anthropologie,* n° 10, 2001.

discours religieux qu'il propose constitue un socle, notamment pour les pères de famille, qui leur permet de retrouver une légitimité sociale[324]. Ce qui explique notamment que le Tabligh soit selon Samir Amghar l'un des acteurs de premier plan de la réislamisation des populations musulmanes en Europe, dès la première génération d'immigrés[325].

- **La prédication itinérante**
  L'instrument principal de prédication et de recrutement est la « sortie » (*khuruj*). Un petit groupe de fidèles accorde du temps à la communauté lorsqu'il décide de partir en mission pour une durée rituelle de trois, dix ou quarante jours : la mission doit rayonner autour du centre ou de la mosquée du Tabligh, à proximité du centre si la mission est de courte durée, le plus souvent à l'étranger lorsqu'elle est longue. En Europe, la durée des missions le plus courtes est fréquemment réduite à deux jours pour pouvoir tenir en un week-end[326]. Ils appuient leurs sorties sur des mosquées-relais, très souvent déobandies au Royaume-Uni, qui font fréquemment appel à eux ; en échange du gîte, les tablighis en mission se chargent de diriger les fidèles vers ces mosquées. Ces groupes de prédication sont très reconnaissables, car ils portent toujours une tenue traditionnelle pakistanaise. Chaque matin, ils mettent au point une stratégie et ciblent un quartier, puis sonnent aux portes. Ce sont eux qui vont vers les fidèles dont ils considèrent qu'ils doivent être accompagnés, vers la mosquée, vers le Tabligh et vers le droit chemin. Ils entrent parfois en contact avec les personnes sur le seul indice d'un nom à consonance arabe ou africaine[327]. Auprès du musulman visé, les tablighis insistent sur l'importance de la pratique religieuse et font jouer le sentiment de culpabilité au regard de son manque de religiosité[328]. Ces missions couvrent un double objectif : d'une part, assurer la cohésion des quelques membres qui la constituent, de l'autre, accroître la communauté en recrutant de nouveaux adeptes.

- **Le recrutement d'adeptes**
  Leur efficacité tient à leur message, « simple à comprendre et à pratiquer, mais qui exige du croyant un important investissement personnel »[329]. La religion est en quelque sorte réduite à sa pratique, dans tous les instants de la vie, sans insistance particulière sur son contenu théologique. Si des musulmans reviennent vers la mosquée grâce à leur mission, d'autres s'engagent plus intensément et rejoignent le Tabligh. Souvent, l'engagement suit une période de crise ou de remise en question de la personne, et équivaut à une conversion, à un changement radical de mode de vie. D'autres vont encore plus loin, comme le souligne Moussa Khedimellah, et s'immergent entièrement dans le noyau dur du mouvement jusqu'à en devenir, souvent rapidement, ses membres les plus zélés : ce sont les plus intransigeants sur les questions d'ascétisme et d'imitation du prophète, et les plus investis dans la prédication, qui ainsi s'autoreproduit.

[324] DASSETTO Felice, *La Construction de l'islam européen,* Paris, L'Harmattan, 1996
[325] AMGHAR Samir, « Le Tabligh, une multinationale du religieux », *op. cit.*
[326] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent,* Inside British Islam, *op. cit.*
[327] KHEDIMELLAH Moussa, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », *op. cit.*
[328] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent,* Inside British Islam, *op. cit.*
[329] KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam, op. cit.*

1.3. Les tablighis aujourd'hui

- **L'essoufflement de la prédication**

Le Tabligh n'est plus aussi puissant aujourd'hui qu'il a pu l'être dans les années 1980 et 1990. Cela tient en partie à l'essoufflement de son modèle interne. La phase de plein engagement est souvent restreinte. Après une période intense d'ascétisme et de prédication, beaucoup de tablighis effectuent un progressif retour au monde. Les liens avec le mouvement se distendent peu à peu, parfois jusqu'à se rompre, ou à devenir critiques[330]. Cette prise de distance peut également cacher une déception : « bien souvent, [l'ancien tablighi] avoue s'être lassé de la pauvreté religieuse du discours et du caractère trop répétitif des activités du Tabligh fondées exclusivement sur la prédication, et finit par opter pour certains mouvements islamiques (Frères musulmans, salafisme…) qu'il trouve plus séduisant… ou bien il se sécularise »[331]. Le caractère concret de leur prédication (signes extérieurs, prières) peut donc également être leur faiblesse.

A cela peuvent s'ajouter des problèmes autres que théologiques. En France, l'association Foi et Pratique a été affaiblie par la création schismatique d'une autre organisation, Tabligh wa da'wa ila Ilah. Créée en 1985 et installée à Saint-Denis, c'est aujourd'hui la plus puissante des deux branches françaises du Tabligh, et le principal acteur du prosélytisme. Foi et Pratique s'est, elle, tournée vers l'éducation. Enfin, l'implication d'anciens tablighis dans des attentats, au Maroc en 1994 et à Londres en 2005, explique la surveillance du mouvement par les autorités. Sans aller jusqu'au terrorisme, son discours radical inquiète également. Le Tunisien Mohamed Hammami, figure historique du mouvement en France, a ainsi été expulsé en 2012 pour la virulence de ses propos antisémites et misogynes[332].

Leur perte d'influence se fait au profit d'autres groupes religieux, d'abord les Frères musulmans dans les années 1990, puis les salafistes actuellement : l'histoire de la rue Jean-Pierre Timbaud est représentative de ces influences successives, tablighis, fréristes puis salafistes. Le Tabligh n'en reste pas moins puissant en Europe, particulièrement au Royaume-Uni où il s'appuie sur le réseau déobandi. En France, le nombre de mosquées qu'il contrôle peut être estimé à une cinquantaine, pour un nombre de fidèles entre 2 000 et 3 000[333], sans compter son influence plus diffuse auprès des populations musulmanes, au-delà du noyau dur.

- **Tabligh et salafisme : différences et points communs**

Le Tabligh subit aujourd'hui la concurrence du salafisme, qui, contrairement aux Frères musulmans, agit sur ses terrains de prédilection, géographiques et religieux. Les points communs sont pourtant nombreux. Les tablighis partagent avec les salafistes la volonté d'être au plus près du mode de vie prophétique, ainsi que l'extériorisation de la foi[334], physique (port de la barbe) et vestimentaire, même si les tenues ne sont pas identiques, d'inspiration pakistanaise pour les tablighis. Les deux mouvements se retrouvent également dans leur rejet des valeurs occidentales et dans leur conservatisme intransigeant, du point de vue de la morale et des interactions sociales, notamment à l'égard des femmes. Leur littéralisme est similaire, et s'appuie sur des ouvrages communs, comme

[330] KHEDIMELLAH Moussa, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », *op. cit.*
[331] AMGHAR Samir, « Le Tabligh, une multinationale du religieux », *op. cit.*
[332] « La France expulse un imam tunisien accusé d'antisémitisme et de promotion de la violence », *L'Obs,* 31 octobre 2012.
[333] *Ibid.*
[334] DASSETTO Felice, *La Construction de l'islam européen,* Paris, L'Harmattan, 1996.

le *Jardin des pieux croyants,* recueil thématique de hadiths écrit par al-Nawawi au XIIIe siècle et référence fondamentale pour les deux groupes[335]. Enfin, tout comme les salafistes quiétistes, les tablighis proclament leur apolitisme intégral.

Il existe néanmoins des points de discorde, qui s'expliquent peut-être plus par leur rivalité que par des divergences de vues. Leur méthode diverge tout d'abord : les salafistes disposent d'un réseau relativement fixe et évoluent localement, là où les tablighis sont plus itinérants et peuvent aller de mosquée en mosquée. Le prosélytisme n'est, de plus, pas aussi prononcé chez les premiers que chez les seconds, et n'est pas aussi systématique. L'origine indo-pakistanaise et non saoudienne du Tabligh, est également une explication. Enfin, les salafistes reprochent aux tablighis la faiblesse de leur discours religieux, limité à la pratique rituelle. Les pratiques des tablighis, au même titre que celles des autres groupes non-salafistes, sont d'ailleurs condamnées par plusieurs *fatwa*s du Comité des grands oulémas saoudiens : à un étudiant qui a temporairement fait partie du Tabligh et qui s'étonne de certaines de leurs pratiques, dont celle d'effectuer des « sorties », le Comité répond que ces pratiques sont « tout à fait de l'innovation dans la religion, alors il n'est pas permis de participer à leur sortie jusqu'à ce qu'ils se tiennent à la voie du Coran et de la Sunna et délaissent les Bida` (innovations dans la religion) dans leurs paroles, actes et croyances »[336].

2. L'implantation du salafisme en Europe : du salafisme révolutionnaire au salafisme quiétiste

La présence salafiste en Europe est récente et loin d'être monolithique. Si le salafisme dit politique est présent depuis au moins les années 1970 en Europe, *via* les institutions liées à la Ligue islamique mondiale, son impact est resté faible sur les populations musulmanes. Il en va de même pour le salafisme révolutionnaire (ou djihadiste) pour qui l'Europe, et particulièrement Londres, était en quelque sorte une base arrière pour l'action djihadiste dans les années 1990, et qui a à la fois peu (quantitativement) et beaucoup (par son impact) d'adeptes. C'est la troisième forme, quiétiste, largement influencée par l'Arabie saoudite qui en est la référence ultime, qui est à l'origine de l'expansion du salafisme en Europe. Au-delà de la question de savoir si le salafisme quiétiste peut mener à une radicalisation djihadiste, il est donc intéressant de constater que c'est le mouvement inverse qui s'est produit en Europe : le salafisme quiétiste d'influence saoudienne a émergé du salafisme révolutionnaire aux références plus diverses, par un processus de modération et de recentrement du discours sur les questions religieuses et sur la vie quotidienne des croyants.

2.1. L'Europe, refuge du salafisme révolutionnaire (années 1990)

Au Royaume-Uni, du djihad afghan au Londonistan

- **Un premier salafisme d'influence indienne**
  La première manifestation du salafisme au Royaume-Uni correspond à la création en 1985 de l'organisation JIMAS (*Jami'at Ihyaa' Minhaaj al-Sunna,* soit Association pour la revivification de la

[335] KEPEL Gilles, Les banlieues de l'islam, *op. cit.*
[336] Alifta.net, *fatwa* n° 1776.

méthode de la Sunna)[337]. JIMAS, contrairement aux autres organisations religieuses comme les Frères musulmans, est un mouvement autochtone, qui n'est pas lié à une organisation plus large née dans un autre pays. Les origines du mouvement sont à trouver, non du côté du Moyen-Orient et de l'Arabie saoudite, mais en Inde, au Pakistan et au Bangladesh. Les fondateurs de la JIMAS, notamment Manwar Ali qui est originaire du Bangladesh, sont influencés par les déobandis ou le Tabligh, mais surtout par le courant Ahl-e-Hadith. Né en Inde au XIXe siècle en même temps que d'autres courants revivalistes indiens, il insiste comme son nom l'indique sur l'importance des traditions prophétiques (hadiths), bien avant le courant du même nom fondé par al-Albani et dont le succès en Arabie saoudite a en partie été préparé par des Ahl-e-Hadith d'origine indienne[338]. Sur le plan religieux, c'est un mouvement autodidacte, qui pioche aussi bien chez les Ahl-e-Hadith que dans le wahhabisme[339]. Rapidement se pose cependant la question du djihad armé, avec en toile de fond l'Afghanistan puis la Bosnie. Le groupe se scinde en deux, d'un côté la faction radicale, derrière Manwar Ali qui a participé à des camps d'entraînement djihadistes en Afghanistan, de l'autre une faction piétiste qui refuse le recours à la violence. Dans les deux cas, il s'agit aujourd'hui d'un mouvement discret, éclipsé par le salafisme d'origine saoudienne.

- **Le Londonistan : le salafisme djihadiste au cœur de Londres**
  La deuxième étape majeure dans l'implantation du salafisme au Royaume-Uni correspond à l'arrivée à Londres de grandes figures du salafisme révolutionnaire, plus radicales que les membres de la JAMIS, qui limitaient le djihad à la lutte contre les gouvernements impies du Moyen-Orient et du sous continent indien, au contraire de ces nouveaux venus qui considéraient légitime d'attaquer également l'Occident. La capitale britannique est dans les années 1990 l'une des capitales de l'islamisme mondial ; s'y réfugient aussi bien des Frères musulmans qui fuient la répression dans leur pays d'origine, que des partisans du djihad impliqués en Afghanistan. L'implantation de ces derniers s'explique par le fait que la ville accueillait déjà des opposants religieux à des régimes étrangers, par la concentration de capitaux islamiques aisément mobilisables, et parce que Londres est traditionnellement un espace de tolérance confessionnelle. Les réseaux qui s'y forment jusqu'au début des années 2000 sont à l'origine de l'expression « Londonistan »[340]. Les meneurs, comme Abou Qataba et Abou Hamza al-Masri, sont des vétérans ou des théoriciens du djihad en Afghanistan et en Bosnie. Pendant près d'une dizaine d'années, ces hommes prêchent le djihad au cœur de Londres. Bien implantés dans des mosquées comme celle de Finsbury Park ou celle de Parsons Green, mais également présents sur les campus, ils s'adressent à un public composé de convertis et de musulmans originaires du Sud-Est asiatique, dont l'importance est relative considérant la virulence des prêches. Ce réseau salafiste-djihadiste n'en a pas moins largement contribué à installer le salafisme dans le paysage musulman britannique. Il est progressivement démantelé par les autorités après le 11 septembre puis les attentats londoniens de 2005, et ses membres sont actuellement soit en prison, soit retournés dans leur pays d'origine[341].

[337] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam, op. cit.*
[338] LACROIX Stéphane, « L'apport de Muhammed Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain », in ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, *op. cit.*
[339] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam, op. cit.*
[340] THOMAS Dominique, *Londonistan, le djihad au cœur de l'Europe,* Paris, Michalon, 2005.
[341] LEIKEN Robert S., *Europe's Angry Muslims, The Revolt of the second generation,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

Les principales figures du Londonistan

Omar Uthman / Abou Qatada al-Filistini	Palestino-Jordanien né vers 1960. Formé dans une université jordanienne, il sert un temps dans l'armée du pays et se familiarise avec le djihadisme au contact de détenus radicaux. Il s'installe au Pakistan (Peshawar) dans les années 1980, jusqu'en 1993, où il forme (uniquement sur le plan religieux) des membres d'al-Qaïda. Il s'installe à Londres en 1994 où il obtient le statut de réfugié politique. Il est la principale figure théologique du Londonistan et le principal promoteur européen du djihad armé ; il inspire notamment le Groupe islamique armé en Algérie. Plusieurs fois emprisonné au Royaume-Uni dans les années 2000, notamment après 2005, en raison de ses liens avec al-Qaïda, il est expulsé en Jordanie en 2013.
Mustafa Kemal / Abou Hamza al-Masri	Égyptien né en 1958. Installé au Royaume-Uni en 1979 pour y devenir ingénieur, il obtient le statut de réfugié politique en 1982 et se marie à une catholique convertie à l'islam. Il devient salafiste durant ses études, puis se forme auprès d'Abdullah Azzam, père du djihadisme afghan arabe. A la fin des années 1980, il met en place des camps d'entraînement en Afghanistan et au Pakistan. Il revient en Angleterre en 1994 ; il y prêche et organise le djihad en direction de la Bosnie. Sa base est la mosquée de Finsbury Park dont il devient imam en 1997. Emprisonné en 2004 en raison de ses liens avec al-Qaida, il est extradé aux États-Unis puis condamné à la perpétuité en 2015.
Trevor William Forrest / Abdullah Ibrahim al-Faysal	Jamaïcain né en 1964. Chrétien de naissance, il se convertit à l'âge de 16 ans. Il étudie les sciences islamiques à l'Université de l'Imam ibn Saoud de Riyad. Il s'installe en 1991 au Royaume-Uni où il devient imam de la mosquée Ibn Taymiyya de Brixton (Londres). Proches des partisans londoniens d'al-Qaïda, il prêche contre le gouvernement britannique et tous les non-musulmans, appelant à leur meurtre. Arrêté en 2002, il est condamné à neuf ans de prison et finalement expulsé en Jamaïque en 2007. Il poursuit sa prédication, notamment en Afrique, et surtout sur internet où il soutient le djihadisme. Il est accusé d'être l'un des principaux recruteurs de l'État islamique par les États-Unis qui demandent actuellement son extradition.
Omar Bakri Mohammed	Syrien né en 1959. Il fréquente dans son pays les milieux liés aux Frères musulmans et au Hizb al-Tahrir (Parti de la libération islamique) dont la principale revendication est le rétablissement du califat. Après avoir vécu au Liban et en Egypte, où il étudie à al-Azhar, il se consacre aux sciences islamiques à l'Université Oum al-Qura de la Mecque. Installé en Londres depuis 1986, il obtient l'asile politique en 1990. Ce statut est renouvelé après un séjour au Pakistan. Il dirige plusieurs années durant la branche britannique de Hizb al-Tahrir, et se fait remarquer par des déclarations provocantes. Il invite dans ses prêches ses fidèles à ne plus suivre les lois britanniques et s'en prend verbalement aux autorités du pays. Lorsque la direction de Hizb al-Tahrir au Moyen-Orient lui demande de modérer ses propos, il quitte l'organisation et fonde avec des disciples le groupe al-Mouhajiroun. Ses partisans s'engagent dans un travail d'infiltration des autres organisations islamiques du pays. Après 2001, il soutient al-Qaïda. Il quitte le Royaume-Uni en 2005 pour le Liban, où il a plusieurs fois été condamné pour ses liens avec le terrorisme.

En France, les répercussions de la guerre civile en Algérie

En France également, l'origine de la présence salafiste est liée au développement du salafisme révolutionnaire dans les pays du monde arabo-musulman en guerre. Comme le remarquent Bernard Godard et Samir Amghar, une discrète présence salafiste préexistait aux années 1990. Elle doit être mise en lien avec le bureau parisien de la Ligue islamique mondiale, et le rôle de quelques Français convertis, comme Yves Ayoub Leseur et Daniel Youssef Leclercq qui tentent dans les années 1980 de fédérer la présence musulmane en France[342]. Mais ces figures sont relativement isolées, et l'implantation réelle du salafisme dans le pays s'explique surtout par l'émergence du salafisme en Algérie.

D'après Samir Amghar, les principaux meneurs du salafisme en France sont en effet majoritairement algériens ou d'origine algérienne[343]. Ils sont arrivés en France à la fin des années 1980 et dans les années 1990 dans le contexte de la guerre civile, parce qu'ils s'opposaient au gouvernement et étaient liés au Front islamique du Salut ou au Groupe islamique armé. Il s'agit donc dans un premier temps, de part et d'autre de la Méditerranée, d'un salafisme tendance révolutionnaire, dont l'objectif est de remplacer le régime algérien par un gouvernement islamique, et dont les liens avec l'Arabie saoudite étaient faibles ou inexistants. A l'inverse de la génération qui leur succède, les prédicateurs salafistes n'ont pas étudié dans ce pays, mais dans les universités traditionnelles du monde arabe, en premier lieu al-Azhar ou la Zitouna.

Le meilleur exemple de ces prédicateurs est l'Algérien Abdelhadi Doudi, l'imam salafiste expulsé par les autorités françaises début 2018. Ancien élève d'al-Azhar, il est proche des mouvements salafistes révolutionnaires qui émergent en Algérie dans les années 1980, avant la création du FIS. Son beau-frère est Moustafa Bouyali, qui mène une guérilla islamiste dans les années 1980. Condamné à mort puis à la prison dans son pays, Abdelhadi Doudi gagne en 1987 la France et s'installe à Marseille. Même s'il est obligé de s'exiler avant la création du FIS, il en représente la branche salafiste et a formé théologiquement l'un de ses fondateurs, Ali Benhadj. Il est considéré par Samir Amghar comme le premier à avoir importé le salafisme algérien en France, et est responsable de son implantation dans la région de Marseille. Il ne s'agit donc aucunement d'un salafisme quiétiste, mais d'une « synthèse de plusieurs doctrines mêlant au rigorisme religieux les visées politiques des anciens étudiants salafistes, les perspectives révolutionnaires des moudjahiddins et l'idée de renaissance culturelle et religieuse de l'association des Oulémas »[344].

[342] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*
[343] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : acteurs, enjeux et discours », *op. cit.*
[344] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », Critique internationale, vol. 40, 2008, p. 95-113.

Les trois temps du salafisme en Algérie

Depuis les années 1980, l'Algérie a successivement connu les trois principales formes de salafisme : le salafisme politique d'inspiration algérienne, avec le Front islamique du Salut, le salafisme révolutionnaire-djihadiste avec le Groupe islamique armé durant la guerre civile, puis le salafisme quiétiste, actuellement en plein essor et en provenance directe d'Arabie saoudite[345].

- **Le Front islamique du Salut**

  En 1988, l'Algérie connaît une vague de manifestations menées par la jeunesse dans un contexte de crise économique, de pression démographique et d'épuisement du modèle nationaliste proposé par le Front de Libération nationale, 26 ans après l'Indépendance. Malgré la violente répression de ces manifestations, l'événement constitue un tournant majeur dans l'histoire du régime, puisqu'il débouche sur l'ouverture politique et l'instauration du multipartisme. Apparaissent alors des formations politiques d'inspiration religieuse, dont le Mouvement de la société islamique (Hamas), fériste, et le Front islamique du Salut (FIS), salafiste. Ce dernier est l'héritier, entre autres, de l'Association des oulémas musulmans d'Algérie (AUA), fondée par Ben Badis en 1931 : influencé par le réformisme de l'Égyptien Mohammed Abduh, et plus globalement par le mouvement de la *salafiyya,* l'AUA met en avant l'identité islamique de l'Algérie, pour lutter contre l'influence occidentale sans chercher la confrontation avec la France, puissance coloniale. Abbassi Madani, l'un des fondateurs du FIS, se situe dans la lignée de cet héritage, et dans celle du penseur Malek Bennabi (mort en 1973), pour qui la faiblesse des États musulmans, et plus particulièrement de l'Algérie trouve ses racines dans la corruption morale et l'abandon des valeurs islamiques véritables. Avec Abbassi Madani, le deuxième fondateur du FIS est Ali Benhadj, prédicateur influencé par le salafisme. Il s'agit d'un salafisme au caractère avant tout autochtone, plutôt qu'un salafisme inspiré par le wahhabisme saoudien.

  Le succès politique du FIS est la conséquence de la réislamisation de la société algérienne et de la montée en puissance des courants islamiques comme force d'opposition au régime nationaliste du FNL. De 1962 à 1978, sous la présidence de Ben Bella puis de Boumédiène, l'Algérie est un pays socialiste et arabe avant d'être un pays musulman, sur le modèle de l'Égypte de Nasser. Les forces conservatrices, et particulièrement l'Association des oulémas, sont étroitement contrôlées, ainsi que le personnel religieux *via* le ministère des Affaires religieuses. Ce n'est que sous Bendjedid, après 1979, que le pays connaît un mouvement de libéralisation économique et politique, similaire à l'*intifah* de Sadate en Égypte, débutée une décennie plus tôt. Alors que l'islam devient une question politique, les courants islamistes deviennent les principaux opposants au régime, qui en réponse devient plus conservateur. Ce tournant explique l'adoption d'un nouveau code personnel inspiré de la loi islamique, et le rapprochement entre le régime et les Frères musulmans[346]. L'affaiblissement du FLN et de la référence purement nationaliste éclate au grand jour avec les manifestations et leur répression.

[345] AMGHAR Samir, « Le salafisme au Maghreb : menace pour la sécurité ou facteur de stabilité politique ? », *Revue internationale et stratégique,* vol. 67, 2007, p. 41-52.

[346] JOFFE George, « Trajectories of radicalisation, Algeria 1989-1999 », in JOFFE George, *Islamist Radicalisation in North Africa, Politics and Process,* New York, Routledge, 2014.

C'est donc le salafisme politique qui profite des premières élections libres en Algérie. Le FIS sort majoritaire des élections municipales de 1990. Cette montée en puissance des islamistes effraie toutefois l'armée. En 1991, Abbassi Madani et Ali Benhadj sont emprisonnés, et en janvier 1992, craignant la victoire du FIS aux élections législatives après que le parti est arrivé en tête au premier tour, l'armée annule le second tour. L'annulation sert de catalyseur aux tensions politiques et déstabilise le pays.

- **Le salafisme djihadiste durant la décennie noire**
  Pendant presque une décennie, le salafisme révolutionnaire et le régime, représenté par les militaires, s'affrontent dans une violente guerre civile. Le FIS, et avec lui le salafisme politique, se fragmentent et sont écartés au profit du djihadisme.

  Le Groupe islamique armée (GIA) naît ainsi en 1992 dans le contexte de montée des violences qui suit le coup d'Etat des militaires. Les racines du GIA sont multiples. C'est l'héritier de mouvements armés dans les années 1980, en premier lieu du Mouvement islamique armé fondé en 1982 par Moustafa Bouyali, qui est le premier à avoir eu recours au djihad armé pour affronter le régime algérien et mettre en place un État islamique, jusqu'à ce qu'il soit tué en 1987 par l'armée. D'anciens salafistes du FIS, parmi les plus radicaux, rejoignent également ses rangs. Enfin, le GIA reçoit le renfort appuyé des vétérans d'Afghanistan, qui poursuivent ainsi le djihad dans leur pays d'origine.

  Le GIA se lance à partir de 1993 dans une guerre totale contre le régime et l'armée, constituée d'attentats et d'assassinats d'intellectuels puis d'étrangers[347]. Au début de la guerre civile, il récupère le soutien des classes populaires. Les combats s'intensifient après 1994. Le GIA doit également faire face à la concurrence de l'Armée islamique du Salut (AIS), bras militaire du FIS qui, influencé par Qutb, entre également dans le djihad armé contre le régime pour ne pas laisser le monopole de la lutte islamique au GIA. Les deux groupes s'affrontent et, en 1995, le conflit est exporté en France par le GIA qui, au moyen d'attentats, souhaite prendre le dessus sur l'AIS[348].

  Après cette date, le FIS et l'AIS recherchent la conciliation avec le régime. Le djihad algérien et le GIA faiblissent, malgré un dernier pic de violence en 1997, qui frappe avant tout des civils. De plus en plus radical, le GIA perd la majorité de ses soutiens. À l'inverse, l'AIS décide unilatéralement d'une trêve. Après son élection à la présidence en 1999, Abdelaziz Bouteflika propose la loi dite de concorde civile, qui est adoptée par le parlement puis approuvée par référendum. Le terrorisme ne prend cependant pas fin, encore porté par le GIA et le Groupe salafiste pour la prédication et le combat, ensuite devenu Al-Qaïda au Maghreb islamique, responsable d'attentats-suicides après 1997.

- **Le pari du salafisme inspiré par l'Arabie saoudite**
  Afin de clore la décennie de guerre civile, l'État fait, après l'accession d'Abdelaziz Bouteflika au pouvoir, le pari du salafisme quiétiste, parce qu'il dénonce le salafisme révolutionnaire, et parce

[347] KEPEL Gilles, Jihad, *Expansion et déclin de l'islamisme,* Paris, Gallimard, 2000.
[348] *Ibid.*

qu'il est censé être facteur de stabilité puisqu'il refuse tout engagement politique et toute critique du pouvoir en place, quel qu'il soit.

Pour assurer la promotion de ce salafisme, l'Algérie reçoit le soutien actif de l'Arabie saoudite, avec laquelle des accords sont signés, notamment pour l'envoi d'étudiants à l'Université islamique de Médine. Un prédicateur algérien et ancien élève de l'Université islamique de Médine, Mohammed Ali Ferkous, est désigné par l'*establishment* saoudien comme représentant principal du salafisme dans le pays, et reçoit une *tazkiyya* (recommandation) de Rabi' al-Madkhali. Cette représentation officielle du wahhabisme dans le pays a été réitérée début 2018 par une lettre de Mohammed el-Hadi ben Ali el-Madkhali, proche de Rabi' al-Madkhali, qui reconnaît Mohammed Ali Ferkous et deux autres prédicateurs, Abdelmajid Djemma et Lazhar Snigra, comme les principales figures du salafisme en Algérie, et *de facto* comme les représentants religieux de l'État saoudien[349].

La progression du wahhabisme dans le pays est aujourd'hui rapide, et concurrence fortement l'islam officiel mis en avant par le ministère des Affaires religieuses : « la multiplication des activités de prédication leur a permis de devenir la première forme de réislamisation en Algérie, bien avant les confréries soufies et les Frères musulmans »[350]. Le courant religieux s'appuie pour se diffuser sur les mosquées, les écoles coraniques et les universités, comme l'Université islamique du Caroubier, à Alger, où officie Mohammed Ali Ferkous, ou l'Université Abdelkader de Constantine. Un entrisme salafiste peut même être constaté au ministère des Affaires religieuses. Au total, le quotidien *El Watan* estime qu'un tiers des imams du pays peuvent être considérés comme salafistes[351]. L'expansion est tout aussi forte dans les campagnes que dans les villes. Dans les villages les plus reculés, les populations refusent parfois les imams envoyés par le ministère, au profit d'imams salafistes. Acteur de la réislamisation des populations, le salafisme quiétiste entre cependant en conflit avec l'islam traditionnel algérien, puisqu'il combat toutes les traditions qu'il juge incompatibles, comme les confréries soufies, ainsi que les fêtes religieuses qu'il ne reconnaît pas, l'anniversaire du Prophète, ou la fête berbère de Yennayer. C'est ainsi que Mohammed-Ali Ferkous a excommunié en mars 2018 plusieurs courants religieux non salafistes, dont les soufis et les Frères musulmans[352].

2.2. La wahhabisation du salafisme européen (années 2000)

Jusqu'à la fin des années 1990, le salafisme présent en Europe est tourné vers les pays d'origine de ses représentants, ou les zones de conflit comme la Bosnie. Progressivement, avec l'arrivée d'une deuxième génération de prédicateurs formés en Arabie saoudite, le salafisme perd en grande partie son aspect politique voire révolutionnaire, et se recentre sur les populations musulmanes européennes. En cela, il suit le schéma des Frères musulmans européens, d'abord tournés vers leur pays d'origine avant de se sédentariser dix ans avant les salafistes. Du début des années 2000

[349] DORSEY James M., « Algerian controversy over Salafism puts government control of religion on the spot », *Modern Diplomacy,* 25 avril 2018.
[350] AMGHAR Samir, « Le salafisme au Maghreb : menace pour la sécurité ou facteur de stabilité politique ? », *op. cit.*
[351] RABIA Saïd, « Le plan de guerre des salafistes, mosquées, maisons d'édition, réseaux sociaux, sites internet », *El Watan,* 26 décembre 2017.
[352] MEDDI Adlène, « Algérie : un imam wahhabite déclenche la polémique », *Middle East Eye,* 27 mars 2018.

date le premier essor, encore discret, du salafisme en Europe : c'est le passage au quiétisme qui le rend plus attractif, alors que le salafisme révolutionnaire se voulait plus élitiste. Les références de ce dernier courant étaient auparavant diverses, liées aux origines de ses promoteurs, maghrébines ou indo-pakistanaise. Au contraire, l'influence du wahhabisme, qui se veut apolitique, s'impose progressivement. Elle n'est donc pas responsable de l'implantation du salafisme en Europe, mais de son développement.

Le basculement quiétiste

- **Lutter contre le salafisme révolutionnaire par le salafisme quiétiste**
  Les questions géopolitiques moyen-orientales et l'évolution politique interne de l'Arabie saoudite et de l'Algérie expliquent l'essor européen du salafisme quiétiste. Dans ces deux pays, le quiétisme, parce qu'il est apolitique, est conçu comme le meilleur moyen pour lutter contre les oppositions islamistes, qu'elles soient politiques ou armées. En Arabie saoudite, la promotion du quiétisme doit permettre de lutter contre les revendications politiques de la Sahwa dans le contexte de la première guerre du Golfe, puis contre la menace djihadiste qui frappe à plusieurs reprises le pays. Les penseurs les plus radicaux sont écartés, tandis que sont mis en avant des penseurs quiétistes proches du pouvoir, comme Rabi' al-Madkhali. Parce que son régime se fonde sur une alliance entre le pouvoir et les religieux, le premier ayant la prééminence, l'Arabie saoudite s'efforce depuis de lutter aussi bien contre l'islam politique des Frères musulmans que contre le salafisme révolutionnaire dans le monde musulman, lorsque ceux-ci menacent de renverser un régime en place.

- **La promotion du salafisme dans le monde arabe**
  L'Arabie saoudite conçoit donc le salafisme apolitique comme un facteur de stabilité dans le monde arabo-musulman, et en assure la promotion. Par une *fatwa*, le Conseil des grands oulémas saoudiens a d'ailleurs condamné en 2011, dans le contexte des Printemps arabes, tous ceux qui se soulèveraient pour renverser le régime de leur pays, même si celui-ci devait ne pas suivre les préceptes de la charia. L'influence du quiétisme promu par l'Arabie saoudite remonte aux années 1980 au Maghreb, à la demande des autorités marocaines ou algériennes. Au Maroc, c'est El Abdelkebir Alaoui M'daghri, ministre des Affaires religieuses de 1985 à 2002, qui a favorisé avec l'aide de l'Arabie saoudite le développement du salafisme quiétiste contre l'émergence d'un islam politique porté, entre autres, par le cheikh Yassine[353]. L'apolitisme est également recherché par l'Algérie, qui, dès les années 1980, signe des accords avec l'Arabie saoudite pour envoyer des étudiants dans les universités religieuses saoudiennes. A leur retour, ces étudiants investissent en tant que fonctionnaires les mosquées du pays. Le Front islamique du salut perd l'appui de l'Arabie saoudite en 1990 lorsqu'il soutient l'invasion du Koweït par l'Irak[354]. Enfin, la guerre civile puis la victoire du régime placent en minorité le salafisme révolutionnaire. Le soutien à ce courant du salafisme est repris par Abdelaziz Bouteflika après son accession au pouvoir en 1999. Le meilleur exemple des liens avec l'islam officiel saoudien est alors une *tazkiyya* (recommandation) accordée par Rabi' al-Madkhali au cheikh Mohammed Ali Ferkous, ainsi reconnu comme le représentant officiel du salafisme en Algérie.

[353] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : acteurs, enjeux et discours », *op. cit.*
[354] *Ibid.*

- **De l'Algérie à la France**

L'influence sur le salafisme en France est double : une influence saoudienne directe, par exemple au retour d'étudiants français formés à l'Université de Médine ; une influence algérienne ensuite, qui peut être envisagée comme une influence saoudienne indirecte. Le développement du salafisme en France est également l'une des conséquences du développement du salafisme en Algérie depuis la fin de la guerre civile, lorsque la promotion du salafisme quiétiste, avec l'aide de l'Arabie saoudite, est conçue comme le moyen de lutter contre les formes politisées de l'islamisme. En Europe également, les salafistes quiétistes, qui se concentrent sur la prédication, « se présentent comme les meilleurs remparts contre le salafisme révolutionnaire »[355] ; dont les partisans accusent en réponse les quiétistes d'être les marionnettes de l'Arabie saoudite et des régimes qu'ils souhaitent renverser. Abdelhadi Doudi, l'imam de Marseille, est emblématique de ce glissement d'un salafisme à un autre. Malgré sa proximité passée avec le Front islamique du Salut, il se rapproche dans les années 2000 du régime algérien, et obtient de Rabi' al-Madkhali une *tazkiyya* qui lui accorde une légitimité religieuse supplémentaire[356].

- **Un conservatisme plus prononcé**

La conséquence du passage au quiétisme est un conservatisme beaucoup plus prononcé qu'auparavant, puisque le discours se concentre désormais sur les normes et les valeurs, là où le salafisme révolutionnaire se focalisait sur la question politique. Transformation que Samir Amghar analyse comme le passage d'une « révolution islamique », violente, à une « révolution conservatrice ». Ce conservatisme accru et récent est à même de séduire un plus grand nombre de musulmans, qui deviennent salafistes parce que le sujet principal du salafisme n'est plus un terrain d'affrontement lointain, mais le quotidien des fidèles. De son changement de discours date l'augmentation du nombre de fidèles qui suivent Abdelhadi Doudi, et l'expansion territoriale de son influence à Marseille[357]. De plus, quiétisme ne signifie pas obligatoirement disparition d'un discours extrémiste, mais apolitisme, c'est-à-dire le fait de renoncer à appliquer ce discours. Si Abdelhadi Doudi avait écrit une lettre au président François Hollande après les attentats du 13 novembre 2015 pour les dénoncer, il continuait selon les autorités de prononcer dans sa mosquée al-Sounna de Marseille des prêches qui appelaient « à la haine et à la violence contre les chrétiens, les juifs, les chiites et les personnes adultères »[358]. Pour cette raison, la mosquée dans laquelle il officiait a été fermée par les autorités fin 2017 ; l'imam a, quant à lui, été expulsé vers l'Algérie quelques mois plus tard.

- **Au Royaume-Uni, salafisme-djihadiste contre salafisme saoudien**

Cette opposition entre salafisme révolutionnaire et salafisme quiétiste est également notable au Royaume-Uni ; elle a également pour cause le rapport à la violence, et est facilitée par l'influence croissante de l'Arabie saoudite. Les divisions apparaissent au sein même de la JAMIS dans les années 1990 et dans le contexte de la guerre en Bosnie[359]. Tandis que la faction menée par Manwar Ali, son fondateur, se radicalise et envisage le djihad en Bosnie, une seconde tendance apparaît, piétiste et influencée par al-Albani qui condamne toute idée de djihad. C'est aujourd'hui

[355] AMGHAR Samir, « Le salafisme en Europe : la mouvance polymorphe d'une radicalisation », Politique étrangère, 2006 (1), p. 65-78
[356] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : acteurs, enjeux et discours », *op. cit.*
[357] NOSSITER Adam, « Too radical for France, a muslim clergyman faces deportation », *New York Times,* 5 avril 2018
[358] « Fermeture provisoire d'une mosquée », site internet du Conseil d'État, 31 janvier 2018
[359] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam, op. cit.*

ce groupe rival, dont l'épicentre est à Birmingham, qui est le plus influent. Il est représenté par Abu Khadeejah, issu de la JAMIS, et d'anciens étudiants de l'Université islamique de Médine dont les deux principales figures sont des convertis, David/Dawud Burbanks (mort en 2011 à La Mecque) et Hakim Bilal Davis. Ces prédicateurs prônent un salafisme détaché de toute pensée violente et politique, rejetée au même titre que des penseurs comme Sayyid Qutb : leurs références sont al-Albani et Rabi' al-Madkhali.

Une deuxième génération de prédicateurs salafistes

- **Les alumni de l'Université islamique de Médine**

  En Europe, l'expansion du wahhabisme n'est pas directement le fait de l'État saoudien. Plus que les institutions officielles, comme les bureaux ou les centres de la Ligue islamique mondiale (Grande mosquée de Bruxelles), ce sont les anciens étudiants de l'Université islamique de Médine qui, à leur retour, ont contribué à la diffusion du salafisme. Pour tous les experts, le rôle de cette université et des bourses qu'elle distribue est essentiel pour comprendre l'essor du salafisme, quiétiste et recentré sur le wahhabisme, dans le courant des années 2000[360]. Les anciens étudiants constituent une nouvelle génération, plus dynamique et mieux formée sur le plan théologique, là où la génération des années 1990 privilégiait un discours politique. Rien que pour le continent européen, le nombre de diplômés de l'Université islamique représente 1 700 personnes depuis 1961 (Russie comprise, 521 étudiants à elle seule)[361].

  Tous ne retournent pas obligatoirement s'installer dans leur pays d'origine, certains restent en Arabie saoudite, mais ceux qui regagnent leur communauté possèdent aux yeux des autres musulmans une légitimité sur le plan religieux parce qu'ils ont été formés au cœur de l'islam (les lieux saints) par les meilleurs spécialistes du salafisme, et parce qu'ils maîtrisent l'arabe classique : « une fois son cursus terminé, l'étudiant revient auréolé de son diplôme ; il est surtout un vecteur de propagation de l'islam salafi saoudien. […] En Occident, ces diplômés deviennent des autorités religieuses écoutées par les jeunes salafistes, qui voient en Arabie le centre par excellence du savoir islamique »[362]. Il est donc vrai que l'Arabie saoudite ne rémunère en tout et pour tout que 14 imams sur le territoire français, comme son ambassadeur l'a affirmé devant le Sénat[363], mais il faut y ajouter tous ceux qui ne sont pas ses fonctionnaires, les 228 personnes parties de France pour étudier à Médine, puis revenues[364]. En France, ces anciens étudiants sont par exemple représentés par l'Algérien Abdelkader Bouziane, qui selon Samir Amghar est responsable de l'implantation du salafisme dans la région de Lyon dans les années 1990 (il était imam de la mosquée de Vénissieux). Après avoir tenu des propos radicaux, justifiant notamment les violences conjugales et la lapidation, il est expulsé en 2004[365].

---

[360] AMGHAR Samir, « Le salafisme en Europe : la mouvance polymorphe d'une radicalisation », *op. cit.* ; BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam, op. cit.*

[361] Site officiel de l'Université islamique de Médine.

[362] AMGHAR Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui, op. cit.*

[363] Rapport d'information n° 757 fait au nom de la mission d'information sur l'organisation, la place et le financement de l'Islam en France et de ses lieux de culte, Sénat, 2016.

[364] Site officiel de l'Université islamique de Médine

[365] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *op. cit.*

- **En Allemagne, l'importance des prédicateurs convertis**
  L'influence de cette deuxième génération salafiste que l'on peut qualifier de « saoudienne » est particulièrement sensible en Allemagne, où le contingent de diplômés de Médine depuis 1961 représente 82 personnes. Comme le souligne Nina Wiedl, ils ne sont pas la cause de l'apparition du salafisme dans le pays, mais celle de son expansion et de sa médiatisation[366]. Contrairement au Royaume-Uni ou à la France, les premiers représentants du salafisme n'étaient pas de tendance révolutionnaire. La première grande figure du salafisme allemand est quiétiste mais n'est pas passée par Médine. Hassan Dabbagh, né en 1972, est d'origine syrienne ; arrivé en Allemagne pour y suivre des études de médecine, il y fonde dans les années 1990 un groupe de fidèles, puis devient imam de la mosquée al-Rahman de Leipzig. Salafiste quiétiste, opposé au djihad, ses références sont al-Albani, Adnan al-Arour (Syrien installé en Arabie saoudite), ainsi que les principaux tenants officiels du wahhabisme[367]. Le cercle salafiste est dans un premier temps restreint, mais un réseau de prédicateurs se forme, autour de Hassan Dabbagh à Leipzig, de Mohammed Benhsain à Bonn et de Abdul Adhim Kamouss à Berlin.

  Le salafisme prend de l'ampleur au milieu des années 2000 avec l'émergence de plusieurs figures médiatiques dont le profil est proche : des hommes jeunes, convertis et formés en Arabie saoudite. Parmi eux, Pierre Vogel, alias Abou Hamza, qui s'est converti en 2001 à l'âge de 23 ans, mettant dans le même temps un terme à sa courte carrière de boxeur professionnel. Après un passage de deux ans à l'Université Umm al-Qura de La Mecque, il revient en Allemagne et se lance dans la prédication, en s'associant avec deux autres figures salafistes. D'une part, Sven Lau (Abou Adam), ancien pompier dont le bagage théologique est moins important parce qu'il n'a pas étudié en Arabie saoudite, mais qui, comme Pierre Vogel, est un Allemand converti. De l'autre, Mohammed Ciftci, qui s'est converti non à l'islam, puisqu'il est turc et que son père est l'un des fondateurs de Millî Görüs en Allemagne, mais au salafisme ; il fait partie de ceux qui sont partis étudier à l'Université islamique de Médine. Ensemble, ils forment après 2005 un pôle salafiste dynamique dans l'ouest de l'Allemagne, en Rhénanie du Nord et Westphalie.

- **Le salafisme cheikhiste**
  Conséquence de leur formation, les références religieuses de ces prédicateurs sont indiscutablement saoudiennes ou liées à l'Arabie saoudite[368]. Ils ont pour maîtres à penser et admirent un certain nombre de cheikhs, le plus souvent saoudiens ; leurs interprétations théologiques sont fidèlement suivies, au point que ce salafisme quiétiste est parfois qualifié de ckeikhiste[369]. Toutes ces références associent deux caractéristiques majeures : littéralisme et apolitisme. Littéralisme dans l'interprétation des textes, et l'importance accordée aux hadiths, et apolitisme pour tout ce qui concerne le rapport au pouvoir ou à la violence. Les références non salafistes qui justifient la violence ou une prise de position politique, en premier lieu Sayyid Qutb, sont combattues. A ce titre, al-Albani, bien que n'ayant pas fait partie de l'*establishment* religieux saoudien, est la référence contemporaine la plus plébiscitée : son colossal travail d'analyse critique des hadiths lui

[366] WIEDL Nina, « Geschichte des Salafismus in Deutschland », in SAID Behman T., FOUAD Hazim (dir.), *Salafismus, auf der Suche nach dem wahren Islam,* Freiburg im Breisgau, Herder, 2014.
[367] BECKER Carmen, WIEDL Nina, « Populäre Prediger im deutschen Salafismus, Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie », in SCHNEIDERS Thorsten Gerald (dir.), *Salafismus in Deutschland, Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung,* Transcript, 2014.
[368] ADRAOUI Mohamed-Ali, *Du Golfe aux banlieues, le salafisme mondialisé,* Paris, PUF, 2013.
[369] « La France face à ses musulmans : émeutes, djihadisme et dépolitisation », International Crisis Group, mars 2006.

vaut admiration, tandis que son opposition au djihad armé permet aux salafistes quiétistes qui le mobilisent de se distinguer du salafisme révolutionnaire. Les grands savants du XXe siècle, alliés du pouvoir saoudien, Ibn Bâz ou Ibn Uthaymin, prennent sa suite. Leurs successeurs, toujours en vie, assurent le relais de leur pensée et accordent aux imams salafistes des recommandations qui fondent leur légitimité. Parce que ces savants, Salih al-Fawzan (membre du Conseil des grands oulémas) ou Rabi' al-Madkhali, sont proches du pouvoir royal, le salafisme quiétiste et apolitique qu'ils représentent revient en vérité à soutenir le pouvoir des al-Saoud.

3. La territorialisation du salafisme

Un troisième moment de la présence salafiste en Europe peut être identifié depuis une petite dizaine d'années, après le moment du salafisme révolutionnaire (fin des années 1980 et décennie suivante), puis le passage au salafisme quiétiste, sous l'influence de l'Arabie saoudite. Il correspond à une forme de sédentarisation du salafisme et à son expansion, tant en France et en Allemagne qu'au Royaume-Uni. L'idéologie s'ancre de plus en plus fortement au sein des communautés musulmanes, même si les salafistes n'en représentent qu'une infime minorité. Comme lors du passage du salafisme révolutionnaire au salafisme quiétiste, l'idéologie évolue. L'Arabie saoudite reste la référence, mais le salafisme européen regarde peut-être moins vers le Moyen-Orient qu'auparavant, et se tourne progressivement vers le pays dans lequel ils sont installés. La multiplication des mosquées et des associations ne correspond cependant pas à un mouvement de structuration. À la différence des Frères musulmans, les salafistes n'ont pas besoin pour exister de fédération ni d'organigramme rigide, et il n'existe pas de direction salafiste en France ou en Europe, mais des communautés autonomes qui reconnaissent pour seule autorité les textes sacrés et leurs interprètes saoudiens. Le salafisme européen doit être considéré comme une mouvance sans unité, mais avec une identité propre dans les différents pays où il est installé. Enfin, les évolutions sont également idéologiques ; bien qu'encore marginales, elles semblent indiquer qu'une partie du salafisme pourrait être sur la voie d'une conciliation avec le milieu dans lequel elle vit.

3.1. La sédentarisation du salafisme (depuis 2010)

Les rapides progrès du salafisme en Europe

L'expansion se constate dans tous les pays d'Europe comme il se constate dans la plupart des pays arabes. Le nombre de salafistes et de mosquées salafistes est en constante augmentation, même s'il est très loin de représenter la majorité de l'islam européen.

En France, le nombre d'adeptes serait passé de quelques centaines dans les années 1990 à 5 000 sympathisants en 2004[370], à 12 000 en 2011[371], puis à 15 000 ou 20 000 quatre ans plus tard[372]. Encore faut-il considérer ces chiffres avec précaution : il est difficile de définir un adepte du salafisme, au-delà de ceux qui portent « l'uniforme » (djellaba et basket). Ce sont de plus des chiffres officiels, nécessairement imparfaits. En Allemagne, la progression est tout aussi rapide, même si les chiffres absolus sont moindres qu'en France : entre 2011 et 2017, le nombre de salafistes aurait

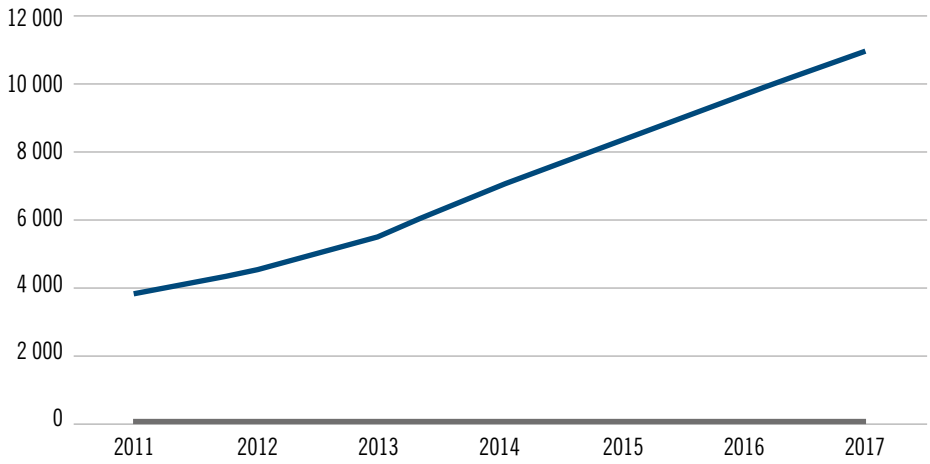
[370] SMOLAR Piotr, « Mouvance éclatée, le salafisme s'est étendu aux villes moyennes », *Le Monde,* 21 février 2005.
[371] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : acteurs, enjeux et discours », *op. cit.*
[372] « Pourquoi le salafisme se développe en France », entretien avec Bernard Godard, *Le Progrès,* le 27 juin 2015.

selon l'Office fédéral pour la protection de la constitution été multiplié par un peu moins de trois, pour atteindre au moins 11 000 individus. Au Royaume-Uni également, les salafistes constituent actuellement le groupe musulman le plus dynamique. En l'absence de données exactes sur les individus, le nombre de mosquées salafistes permet de le constater : entre 2009 et 2017, le nombre de mosquées salafistes a été multiplié par 2,8, passant d'une soixantaine à 182. Les mosquées salafistes ne représentent pas, loin s'en faut, la majorité des mosquées britanniques (déobandis ou barelvis pour la plupart), mais leur représentation dans le total progresse de façon continue[373]. Les plus grandes d'entre elles, celle de Greenlane à Birmingham ou celle de Greenwich à Londres, peuvent accueillir respectivement jusqu'à 3 500 et 3 200 personnes.

Évolution du nombre de salafistes en Allemagne (chiffres officiels)

Année	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Nombre de salafistes	3 800	4 500	5 500	7 000	8 350	9 700	11 000

Nombre de salafistes en Allemagne d'après le Bundesamt für Verfassungsschutz



Évolution du nombre de mosquées salafistes au Royaume-Uni

Année	2009	2013	2015	2017
Nombre de mosquées salafistes	65	98	147	182
Part dans l'ensemble des mosquées	/	5,9 %	8,6 %	9,4 %

[373] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam, op. cit.* ; chiffres issus du site Musliminbritain : http://www.muslimsinbritain.org/resources/masjid_report.pdf

La croissance du nombre de mosquées salafistes (et associations salafistes) se remarque également en France où elles sont selon le service central des renseignements territoriaux 124 en 2015, soit une multiplication par cinq en dix ans ; ces mosquées représentent 5 % des 2 500 lieux de culte musulman du pays[374]. Ces chiffres s'expliquent par la progression du salafisme, mais révèlent également le début d'un processus de sédentarisation remarqué par Bernard Godard. Les salafistes peuvent fonder une nouvelle mosquée, souvent de taille très modeste par manque d'argent, mais ils peuvent également infiltrer dans des structures préexistantes. La pratique de déstabilisation de mosquées n'est pas un phénomène nouveau mais il s'est accéléré depuis peu, sans qu'il s'agisse d'une stratégie coordonnée à l'échelle nationale. Les salafistes formés en sciences religieuses apparaissent dans un premier temps, aux yeux des imams et gestionnaires de mosquées, comme des individus compétents, qui mêlent maîtrise du français et de l'arabe et auxquels des fonctions, notamment éducatives, peuvent être confiées : « dans plusieurs mosquées, ils ont pu proposer leurs services, les mercredis et samedis, afin d'assurer la formation coranique des jeunes, les chibani les trouvant exemplaires à cet égard. En arrivant à « placer » un imam, ils ont pu mettre en branle une dynamique, entraînant la venue régulière d'autres imams de leur mouvance, voire même de « savants » de l'étrangers »[375]. Les mosquées les moins bien contrôlées peuvent rapidement être noyautées, et passer, à l'occasion d'une succession par exemple, sous le contrôle d'un imam salafiste.

La fin de la *hijra* ?

La sédentarisation peut s'expliquer entre autres par l'affaiblissement du principe de *hijra*, que tous les salafistes français considéraient jusqu'à récemment comme inévitable. La *hijra* correspond à l'obligation de rejoindre provisoirement ou définitivement un pays où les lois islamiques sont respectées était une finalité ; elle permet de fuir des pays où les musulmans sont en minorité et sont toujours, dans une certaine mesure, obligés d'être en contact avec les non-musulmans : les salafistes « appellent les fidèles à quitter la France, considérée comme une terre de mécréance *(kufr),* pour un pays musulman, à ne pas s'inscrire dans des logiques de participation citoyenne, à quitter leur emploi ou à réduire les contacts avec la société d'accueil »[376]. Cette obligation posait donc la question de l'avenir du salafisme en Europe, et de la perpétuation d'un mouvement sectaire au sein de sociétés dont il dénonce pourtant les valeurs.

A défaut de l'Arabie saoudite, trop chère et qui, de toute façon, accueille peu en dehors des étudiants en sciences islamiques, les pays privilégiés étaient dans les années 2000 le Maroc, l'Égypte et le Yémen[377]. La ville du Caire, où le coût de la vie était bas, était une destination phare où convergeaient de nombreux musulmans français, qui s'y installaient pour apprendre le Coran et l'arabe dans des écoles réputées ; en 2006, Romain Caillet estimait leur nombre à 500, si l'on prenait en compte les femmes et les enfants[378]. Le Yémen était également réputé, notamment pour l'école salafiste de Dammaj ouverte par le sheikh Muqbil (mort en 2001) près de la frontière avec l'Arabie saoudite ; mais les conditions de vie y étaient plus dures, et le pays n'était plus accessible depuis le début de la guerre civile. Dans certains cas, l'expatriation n'avait pas pour destination un pays majoritairement

[374] SAUVAGET Bernadette, « Des salafistes made in France », *L'Express,* 14 octobre 2016.
[375] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*
[376] AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *op. cit.*
[377] GUIBAL Claude, « Egypte, la Terre promise des salafistes », Libération, 30 juin 2016 ; MALBRUNOT Georges, « Au Yémen, l'afflux d'étudiants étrangers salafistes », *Le Figaro,* 27 janvier 2010.
[378] CAILLET Romain, « Trajectoires de salafistes français en Egypte », in ROUGIER Bernard (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?, op. cit.*

musulman, mais un pays ou une ville, comme Birmingham, où l'existence salafiste était considérée comme plus libre qu'en France, ce qui peut être considéré comme une forme de *hijra*[379].

Pour certains salafistes, la *hijra* n'est plus forcément une obligation aujourd'hui, selon Bernard Godard, qui écrit en 2015, « le salafisme en Occident n'est plus obsédé par la nécessité de quitter cette terre impie », alors qu'auparavant « l'intégration n'était pas envisageable »[380]. Cette nuance peut s'expliquer par des arguments économiques (coût de l'expatriation), mais également par une sédentarisation de la prédication salafiste et par un changement de mentalité concernant le rapport au reste de la société.

À la marge, des évolutions idéologiques

Certains indices laissent à penser qu'une tendance plus modérée, moins radicale que les autres à l'égard des musulmans non-salafistes et des non-musulmans, est en train d'émerger au sein des diverses formes du salafisme en France. Samir Amghar nomme cette tendance « salafisme quiétiste non-exclusiviste », par opposition à un quiétisme influencé notamment par Rabi' al-Madkhali et qui peut être dit exclusiviste, parce qu'il considère la rupture avec les non-salafistes, donc la *hijra*, nécessaire[381]. L'émergence du quiétisme non-exclusiviste serait alors le reflet de la sédentarisation du salafisme, dans les faits (mosquées) et dans les discours. Toutefois, cette évolution est récente, incertaine et souvent discrète ; elle ne doit occulter ni l'augmentation du nombre de salafistes en Europe, ni la diffusion de plus en plus forte des idées salafistes.

- **Un apolitisme illusoire**

  Auparavant, tous les salafistes faisaient le choix de la rupture pure et simple. C'est le trait principal qui les distinguait d'autres courants religieux, comme les Frères musulmans. Dans les années 2000, les salafistes ont profité de la perte de radicalité des Frères musulmans et du rapprochement de l'UOIF avec les autorités, qui a provoqué une rupture entre les instances dirigeantes et la base. La rhétorique anti-fériste des salafistes insiste sur leur compromission avec les autorités impies, sur leur dimension partisane (*hizbiya*, qui divise les musulmans), et sur leur élitisme : ils ne s'adresseraient pas, à la différence des salafistes, aux musulmans d'en bas. L'islam politique dont ils sont porteurs a échoué, ce qui est une preuve supplémentaire de la nécessité de ne pas s'engager. Au nom de l'apolitisme du salafisme quiétiste, la ligne directrice des salafistes est donc l'exact opposé de la conciliation : le refus de tout contact, même si celui-ci devait être une opposition politique. « Les salafistes prédicatifs s'opposent à toute forme de participation politique des populations musulmanes à la société européenne, au motif qu'elle serait contraire à l'islam. La démocratie est assimilée à une forme d'associationnisme (*chirk*) conduisant à l'hérésie, puisque les députés occidentaux légifèrent au nom de valeurs qui ne sont pas celles de la charia »[382].

  Cet apolitisme est cependant plus une idée qu'une réalité. Le salafisme appelle à une rupture sociale avec le reste de la société, donc a obligatoirement des conséquences sur l'organisation de la cité. De plus, dans les faits, le salafisme se prononce sur la situation politique. Si, comme le remarque Samir Amghar, les salafistes se sont peu investis dans la lutte contre la loi de 2004 relative au port

[379] TATU Natacha, « Salafistes français, ils vivent à Birmingham : « Ici, personne ne te regarde de travers » », *L'Obs,* 21 mai 2017.
[380] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*
[381] AMGHAR Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui…, op. cit.*
[382] AMGHAR Samir, « Le salafisme en Europe : la mouvance polymorphe d'une radicalisation », *op. cit.*

des signes religieux ostentatoires à l'école, certains n'ont pas hésité à qualifier le président Jacques Chirac de tyran[383]. De même, interdire aux fidèles de voter aux élections, à l'instar d'Abdelhadi Doudi à Marseille, constitue bien une prise de position politique. Pour Mohamed-Ali Adraoui, « les salafis sont engagés dans une compétition contre l'ordre impie incarné selon eux par la société française. On touche ici aux limites de leur apolitisme proclamé. Il s'agit de montrer – et pour ce faire, toute occasion est bonne à saisir – que les symboles républicains construits par l'État-nation en France n'auront jamais prise sur eux. […] Leur apolitisme concerne donc essentiellement les dynasties régnantes dans le Golfe, puisqu'il est interdit de contester leur légitimité. Mais il ne s'étend pas aux dirigeants occidentaux »[384].

- **Un début de conciliation ?**

À la marge, une atténuation, légère et récente, du discours salafiste peut être relevée, avec l'émergence d'un quiétisme non-exclusiviste, qui se caractérise « par un légalisme et une soumission à l'égard du système législatif occidental, quand bien même une norme contreviendrait à un principe religieux »[385] : pour eux, il est possible d'être salafiste en Europe. Cette évolution idéologique peut être liée à des causes internes, comme la volonté de se distinguer du terrorisme djihadiste qui frappe les pays européens, mais aussi à des causes externes, comme les transformations du discours religieux officiel en Arabie saoudite, *via* la Ligue islamique mondiale. Il faut peut-être associer le nombre croissant d'adeptes ou de sympathisants du salafisme à cette transformation du discours, selon un modèle semblable à ce qui s'était passé au début des années 2000 lors du passage d'un salafisme révolutionnaire, dur et violent, à un salafisme quiétiste : la transition et la modération toute relative du discours expliquait le succès croissant.

En France, cette normalisation peut être illustrée par Rachid Eljay (ou Rachid Abou Houdeyfa), connu comme « l'imam de Brest », qui est devenu en 2014 l'un des prêcheurs salafistes les plus connus du pays en raison de ses propos contre la musique. A cause de cette médiatisation, mais également des attaques à son encontre, l'imam souhaite aujourd'hui se présenter comme un modèle. Il rejette l'appellation salafiste, son discours a évolué, et il en a retiré tous les éléments potentiellement clivants. Déterminé à chercher la conciliation avec les autorités, il s'est inscrit à une formation diplômante dans une université, et incite ses coreligionnaires à participer à la société. Même s'il constitue un cas à part, notamment parce qu'il n'est pas reconnu par les salafistes (il est autodidacte), son évolution montre qu'une plus grande modération peut avoir un lien, de cause ou d'effet, avec le succès, puisqu'il est le prédicateur français le plus populaire sur internet, toutes tendances islamiques confondues[386].

Cette évolution, si elle se confirme, ne peut être globale, car « si des imams de ce courant se hasardent timidement à certaines conciliations, le fait leur est vivement reproché par les salafistes hermétiques à tout dialogue avec le monde « impur » »[387].

[383] ADRAOUI Mohamed-Ali, « Être salafiste en France », in ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?, op. cit.*
[384] *Ibid.*
[385] AMGHAR Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui…, op. cit.*
[386] KRISTANADJAJA Gurvan, « Pour ces 5 imams qui cartonnent sur YouTube », *Libération,* 8 février 2016.
[387] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*

3.2. Réseaux de la prédication salafiste

Contrairement aux Frères musulmans, ou au salafisme politique d'État (la Ligue islamique mondiale), il n'existe aucune organisation salafiste d'envergure qui permettrait de créer l'unité du mouvement. Mais c'est ainsi que le salafisme fonctionne en Europe. Il existe bien de petites structures qui n'ont pas besoin de grands moyens financiers pour exister, comme des lieux de culte, très souvent de petite taille, des associations, et de plus en plus des écoles, mais elles sont locales, et le salafisme ne possède aucune fédération régionale, nationale ni européenne. Le salafisme se décline en réalité sur deux échelles : l'échelle strictement locale, celle du repli, et l'échelle locale, celle des connexions idéologiques avec le reste du monde musulman, et particulièrement avec l'Arabie saoudite : « Paradoxalement, le salafisme se situe à la fois dans la globalisation, par son usage de l'Internet et par ses contacts avec les théologiens saoudiens […], et dans le micro-réseau local (la bande), mais reste peu intéressé par l'espace national »[388]. C'est pour cela qu'il n'existe pas en Europe d'unité du salafisme quiétiste, en dehors d'une certaine cohérence idéologique : il s'agit d'une mouvance, dont les contours sont difficiles à cerner, ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas des réseaux en son sein.

Structures associatives

- **Associations de prédication**

  Au Royaume-Uni et en Allemagne, où le salafisme possède des structures plus importantes, des associations ont été créées pour répéter le message au sein de la communauté existante et le diffuser au dehors. Elles sont associées à des mosquées ou des centres culturels qui offrent cours de théologie ou d'arabe, et très souvent à des sites internet sur lesquels sont régulièrement postées des vidéos. L'exemple de deux associations salafistes allemandes et des relations entre leurs dirigeants montre comment un réseau peut évoluer en fonction des prises de position des uns et des autres. En 2005, le converti Pierre Vogel (Abou Hamza) rencontre, alors qu'il revient de l'Université islamique de Médine, Ibrahim Abou Nagie, prédicateur salafiste d'origine palestinienne. Militant pour le droit des enseignantes à porter le voile dans les écoles publiques, ils décident de fonder à Cologne une association de prédication dont la principale réalisation est le site internet *Die wahre Religion* (La vraie religion) sur lequel ils diffusent des vidéos prosélytes[389]. Pierre Vogel choisit cependant de se démarquer d'Ibrahim Abou Nagie, dont il trouve les prises de position, en particulier sur la question du martyre, trop radicales. Il fonde en 2006 une seconde association à Brunswick en Basse-Saxe, nommée *Einladung zum Paradies* (Invitation au Paradis). Il fait pour cela appel à deux autres figures de la prédication salafiste en Allemagne : Mohammed Ciftci, qui dirige à Brunswick un centre islamique où il transmet l'enseignement de l'Université de Médine qu'il a fréquentée, et la méthode d'al-Albani avec qui il a été en contact ; et Sven Lau, autre converti, mais qui n'a pas le bagage théologique des deux précédents, même s'il dirige la mosquée al-Sunna de Mönchengladbach (au nord de Cologne, près de la frontière avec la Belgique). L'alliance est encore éphémère : c'est cette fois la radicalité de Pierre Vogel qui gêne les deux autres. Il finit par quitter l'association *Einladung zum Paradies*, qui est dissoute peu de temps après avoir échoué à transférer son centre à Mönchengladbach. Pierre Vogel revient alors vers *Die wahre Religion*.

[388] « La France face à ses musulmans : émeutes, djihadisme et dépolitisation », International Crisis Group, mars 2006.

[389] HORST F. W. « Towards a dynamic analysis of salafi activism, conclusions from a dissection of salafism in Germany », International Institute for Counter-Terrorism, janvier 2013.

- **Les écoles salafistes**
  La sédentarisation du salafisme européen se remarque également par la rapide augmentation du nombre d'écoles liées à la mouvance. Ce mouvement est à inscrire dans la croissance générale des écoles confessionnelles musulmanes hors-contrat, dans laquelle les Frères musulmans jouent un rôle également important, mais s'explique aussi selon Bernard Godard par l'affaiblissement de l'obligation de *hijra*, qui implique de trouver des structures d'accueil pour les enfants de couples salafistes, qui ne soient pas les écoles publiques, jugées impies[390]. Cette volonté de tenir les enfants à l'écart est symptomatique d'une évolution récente. La Madrassah, premier établissement scolaire salafiste français fondé en 1986 à Paris par Yves Ayoub Leseur, s'apparente en effet plus à une école coranique : les cours d'arabe et de sciences islamiques, le mercredi et le week-end, peuvent être suivis en plus d'une formation dans un autre établissement. Au départ pensée comme une école pour les enfants (un cursus de sept années qui peut commencer au plus tôt à l'âge de sept ans), la Madrassah attire en réalité des adultes, qui constituent une large part de ses 1 000 élèves[391]. Elle est toujours aujourd'hui une référence pour l'enseignement salafiste, et a formé des prédicateurs comme Nader Abou Anas.

  Les écoles qui se multiplient en France depuis moins d'une dizaine d'années sont en revanche de plus petites structures hors-contrat, mais qui permettent de se passer d'autres formes d'enseignement en parallèle. Elles ne se disent pas salafistes, et mettent rarement en avant leur caractère confessionnel ; d'où des noms souvent neutres, comme l'école Arc-en-Ciel à Roubaix ou l'Olivier à Marseille[392]. Pour attirer les parents, elles insistent au contraire sur les pédagogies appliquées dans les classes, qui les distinguent de l'enseignement traditionnel, notamment les préceptes Montessori. C'est en particulier le cas de l'école IQRA de Bobigny, qui accueillait en 2016 200 élèves[393], et qui fonctionne par ailleurs en association avec un institut islamique créé par Nader Abou Anas dans les mêmes locaux.

Une prédication mobile

- **L'itinérance des grands prédicateurs**
  L'itinérance est l'une des caractéristiques principales des salafistes. Bien que moins prononcée aujourd'hui, du fait de la fixation de petites communautés locales, elle reste importante, et constitue un facteur essentiel de la diffusion de l'idéologie. Rattachés à une mosquée, les imams salafistes peuvent se déplacer dans d'autres lieux de culte à l'invitation de collègues. Les salafistes considèrent la mosquée comme un lieu de vie et non comme un simple lieu de culte, et cherchent par conséquent à l'animer religieusement, par des cours d'arabe ou de théologie, et font venir des savants ou des récitateurs du Coran à l'occasion du Ramadan. Le rôle de ces conférences a été et reste très important pour la diffusion du salafisme. Faire venir de grandes figures saoudiennes offre un succès assuré. Samir Amghar souligne le rôle de passeur des anciens étudiants de Médine, qui ont fait venir dans les années 2000 auprès de leur communauté en Europe leurs anciens mentors, comme le sheikh Abd el-Salam al-Bourjis, proche d'ibn Bâz. En avril 2011, Pierre Vogel a invité

[390] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*
[391] « L'enseignement de l'Islam dans les écoles coraniques, les institutions de formation islamique et les écoles privées », Rapport EHESS, juillet 2010.
[392] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*
[393] SAUVAGET Bernadette, « Des salafistes made in France », *L'Express,* 14 octobre 2016.

le Canadien Bilal Philips à participer à un rassemblement à Francfort. Bilal Philips, comme Pierre Vogel, est un converti (d'origine jamaïcaine) et est passé par l'Université islamique de Médine. Très radical dans ses positions sur les femmes ou les homosexuels, Bilal Philips est habitué à se déplacer dans le monde entier pour y tenir des conférences, et constitue une référence pour les salafistes occidentaux. L'événement public organisé à Francfort en 2011 a rassemblé 1 500 personnes, sans compter les opposants à sa venue qui manifestaient également. Bien que le prêche, en arabe, en allemand et en anglais, ait été modéré, les autorités allemandes ont par la suite décidé d'interdire de séjour Bilal Philips de séjour dans le pays[394].

- **L'émergence de salafistes professionnels**
  Certains prédicateurs deviennent célèbres au-delà de leur communauté, et parfois au-delà de la communauté salafiste, souvent en raison de déclarations provocantes. Très actifs sur les réseaux sociaux ou sur YouTube, ce sont des figures médiatiques qui vivent de leur discours et des activités périphériques, comme Rachid Eljay, « l'imam de Brest ». Malgré la teneur radicale de leurs prêches, ils n'en sont pas critiqués par les prédicateurs les plus radicaux, beaucoup plus discrets, qui leur reprochent leur investissement trop fort dans le monde, et leurs écarts par rapport à la plus stricte orthodoxie. Pierre Vogel est ainsi le salafiste allemand le plus connu, aussi bien dans les cercles salafistes (au point qu'une sorte de culte de la personnalité s'est développé autour de lui) que dans le reste de la population, du fait de sa médiatisation. Se réclamant du salafisme (il refuse l'appellation wahhabisme), Pierre Vogel s'en prend dans ses prêches et discours à la démocratie et aux valeurs des sociétés occidentales. Au nom de la charia, il légitime la polygamie, le mariage des filles dès neuf ans, ou encore les châtiments corporels. Il dénonce le terrorisme, mais son rapport à la violence est en réalité plus ambigu ; il tient par exemple à distinguer les attaques contre des civils de celles contre des militaires. Très actif dans la prédication, il circule beaucoup en Allemagne, et particulièrement en Rhénanie du Nord et Westphalie où la concentration de populations musulmanes est importante

3.3. Les salafistes et les non-salafistes

À l'inverse du Tabligh, le salafisme quiétiste n'est pas dans le prosélytisme constant, bien que la conversion au salafisme des autres musulmans, voire des non-musulmans soit l'une de leurs fins, puisqu'ils considèrent leur idéologie comme l'unique voie juste. Leur message est véhiculé par les prêches, par des supports matériels, comme les livres, ou immatériels comme la télévision ou internet. Mais il peut également s'agir d'une démarche plus active, au cours de laquelle les salafistes vont au devant des autres, pour pratiquer la *da'wa* (prédication), et dans certains cas une forme de *hisba* (contrôle des comportements). Dans leur grande majorité, les salafistes européens évitent cependant le prosélytisme massif, tant pour des raisons de sécurité (éviter des conflits) que par hermétisme. Ils sont conscients des limites de la prédication auprès des non-musulmans, et du fait que l'application de règles issues de la charia en Europe relève de la gageure.

[394] « Islamistischer Prediger muss Deutschland verlassen », *Der Spiegel,* 21 avril 2011 ; « Deutschland weist islamistischen Hassprediger aus », *Die Welt,* 21 avril 2011.

Ramener les musulmans dans la voie droite

- **Une obligation individuelle**
  Pour tous les adeptes du salafisme, la propagation du message, donc l'effort pour faire venir les autres musulmans au salafisme, et plus globalement les non-musulmans à l'islam, est une obligation individuelle : il ne doit pas se contenter de laisser les autres le faire à sa place, mais doit s'investir personnellement dans la *da'wa*. Les salafistes ne s'investissent pas de la même façon selon le public visé par la prédication. Ils ont bien conscience que certains publics seront plus réceptifs que d'autres, et s'investissent de façon proportionnelle.

- **Une prédication en cercles concentriques**
  – Le cercle central est composé des salafistes purs, qui vivent dans une sorte de surveillance mutuelle constante. Pour maintenir la cohésion de la communauté, ils s'entretiennent constamment de religion, suivent des leçons pointues de théologie, et pratiquent surtout le « rappel » (à l'ordre) des règles pour éviter qu'un frère ne sorte de la voie. Les salafistes se rappellent ainsi constamment les rites à pratiquer, et n'hésitent pas à le faire remarquer à un frère ou à une sœur lorsque qu'un comportement, une attitude ou une question d'apparence s'écarte selon eux des règles et du modèle prophétique.

  – Le deuxième cercle est constitué par le groupe fluctuant des admirateurs, qui voient dans les salafistes un modèle à suivre. Fortement influencés par le salafisme, qu'ils considèrent comme la voie juste, ils ne sont pas salafistes et sont pour cela souvent en porte-à-faux avec leur conscience : ils admirent la piété et la religiosité des salafistes mais estiment ne pas en être eux-mêmes capables ; la conversion au salafisme peut alors être vue comme une finalité. Par conséquent, les membres de ce groupe sont les plus influençables, ceux vers qui les salafistes vont le plus aisément pour tenter de les convaincre. Parmi eux se trouvent beaucoup de convertis.

  – Le troisième cercle, encore plus large, est celui des fidèles et de ceux qui fréquentent, régulièrement ou pas, la mosquée. Que celle-ci soit salafiste ou non : beaucoup de musulmans, particulièrement chez les plus âgés, se soucient peu de l'obédience de la mosquée qu'ils fréquentent, puisqu'ils se contentent de venir y prier. Les salafistes peuvent tenter de les aborder après le prêche, mais le succès est rarement au rendez-vous.

  – La quatrième cercle est celui de l'ensemble des musulmans, qui ne fréquentent pas obligatoirement la mosquée. L'influence des salafistes est moindre, beaucoup plus diffuse, sans être toujours volontaire. Elle correspond à une présence ou visibilité des salafistes et à la création d'une atmosphère dans un quartier. Le discours ne sera pas forcément religieux, mais peut se faire civique, à destination des plus jeunes notamment. Leur visibilité se remarque par exemple à l'occasion des enterrements, puisque les salafistes, qui considèrent que prier pour un mort est une bonne action, s'invitent parfois aux enterrements de toutes les personnes de confession musulmane[395].

- **Rappeler à l'ordre**
  Les salafistes cherchent à être influents de deux manières dans les milieux dans lesquels ils évoluent : tout d'abord en constituant des modèles de piété à imiter, puis par la pratique du rappel à l'ordre, entre eux, mais aussi auprès des autres musulmans. Cette dernière pratique peut être

[395] GODARD Bernard, *La Question musulmane en France, op. cit.*

rapprochée du concept islamique de *hisba* (ordonner le bien et interdire le mal), dans une lointaine référence à la « police religieuse » saoudienne. Il n'existe rien de si organisé en Europe mais, comme le remarque Lorenzo Vidino, une pratique souvent spontanée de la *hisba* peut être çà et là remarquée[396]. Haithem el-Haddad, l'un des principaux penseurs salafistes du Royaume-Uni, l'un des plus virulents également, considère que la hisba est une obligation pour chaque musulman, mais qu'elle doit se limiter aux autres musulmans, et qu'elle ne peut avoir recours à la violence.

La forme de *hisba* la plus fréquente s'apparente à un simple conseil adressé à un autre musulman, sur sa pratique de la religion, son comportement ou la manière de se vêtir. La *hisba*, moins souvent, peut prendre la forme d'une pression psychologique ou sociale, particulièrement dans les zones où les salafistes sont nombreux. Ce peut être par exemple le boycott du magasin d'un musulman qui refuse de se conformer aux règles salafistes. Cette pression a pu conduire à l'éphémère mise en place autoproclamée de zones contrôlées par la charia. En 2011, les groupes Muslim against Crusades et Islam4UK, héritiers du groupe radical al-Moujahiroun d'Omar Bakri, ont lancé dans plusieurs quartiers de Londres des opérations annonçant par des tracts et des affiches que ces quartiers étaient désormais soumis à la charia, et par conséquent que l'alcool, le jeu et la musique y étaient interdits. Rien n'a cependant été mis en pratique et les affiches ont rapidement été enlevées par les communautés musulmanes de ces quartiers. Un événement similaire s'est déroulé à Wuppertal en Allemagne en 2014, lorsque le médiatique Sven Lau a mis en place une « police de charia » (« *Shariah Polizei* ») ; affublés de gilets orange, Sven Lau et ses partisans ont circulé dans la ville en appelant leurs coreligionnaires à renoncer à l'alcool ou au jeu[397]. De telles actions relèvent cependant plus d'un coup de communication et d'une recherche de visibilité pour le prédicateur que de véritables opérations pour imposer la charia aux musulmans d'Allemagne. Sven Lau a depuis été condamné par la justice allemande pour avoir contribué au départ en Syrie de combattants qui y ont rejoint le groupe djihadiste Jaysh al-mouhajirine wal-ansar.

Enfin, l'intimidation et l'usage de la force à l'encontre d'autres musulmans sont des phénomènes beaucoup plus rares. Cette *hisba* violente est alors associée à des formes de salafisme non quiétiste, comme à Londres autour de la mosquée de Finsbury Park lorsque Abou Hamza al-Masri la dirigeait. The Mullah Boy, groupe qui s'est constitué autour de Sidique Khan à la fin des années 1990 et dont sont issus plusieurs terroristes de Londres en 2005[398], s'était de même formé, après avoir été un gang et avoir vécu du trafic de drogue, comme une sorte de police religieuse ; avec le consentement des parents, ils capturaient des adolescents pour les enfermer et les guérir de leur addiction à la drogue[399]. Des actions spontanées de *hisba* par la force ont également été remarquées dans le quartier de Tower Hamlets dans l'est de Londres, où vit une importante communauté d'origine bangladeshi : un bar proche de la communauté homosexuelle y a été attaqué à deux reprises en 2008 et 2010, le directeur d'un centre éducatif chrétien agressé en 2010, ainsi qu'un homme d'origine bangladeshi la même année parce qu'il fumait pendant le mois de Ramadan. Mais, comme le remarque Lorenzo Vidino, il est souvent difficile sur des questions de mœurs ou de règles vestimentaires, comme le port du voile, de partager les responsabilités des attaques entre une *hisba* qui serait liée à la progression du salafisme et le poids des traditions.

Convertir les non-musulmans ?

Il est enfin possible d'identifier un dernier cercle d'influence des salafistes, qui engloberait l'ensemble de l'humanité, et particulièrement les non-musulmans, adeptes d'une autre religion ou athéïstes,

[396] VIDINO Lorenzo, « Hisba in Europe, assessing a murky phenomenon », European foundation for democracy, juin 2013.
[397] DIEHL Jörg, « Der Kopf der « Sharia-Polizei » », *Der Spiegel,* 6 septembre 2014.
[398] LEIKEN Robert S., *Europe's Angry Muslims, The Revolt of the second generation,* Oxford, Oxford University Press, 2012.
[399] VIDINO Lorenzo, « Hisba in Europe, assessing a murky phenomenon », *op. cit.*

du pays dans lequel ils sont installés. La conversion d'un non-musulman à l'islam fait partie d'un des actes le mieux récompensés dans l'économie du salut salafiste, et constitue pour cela une action recherchée. Mais dans les faits, le prosélytisme salafiste hors des mosquées est beaucoup moins systématique que celui du Tabligh, dont c'est l'essence. Cela peut s'expliquer par un refus de créer des troubles, mais également par la force de l'entre-soi, et la crainte de devoir se mêler temporairement aux mécréants pour parler avec eux.

A la marge du salafisme, certains groupes peuvent néanmoins pratiquer la « *street da'wa* » (prédication de rue), surtout dans les pays anglo-saxons (Etats-Unis ou Australie), à l'exemple de Mercy for Humanity. Une version française, Miséricorde pour l'Humanité, est depuis peu active, distribue des Corans et aborde des passants parisiens. Le phénomène semble plus présent en Allemagne, où, selon F. Horst, « de nombreuses grandes villes possèdent des « équipes de *da'wa* », dont le but explicite et des recruter des musulmans, des chrétiens et des athéïstes grâce à des stands d'informations, la distribution de tracts et des événements publics »[400], dans lesquels on peut classer le rassemblement organisé par Sven Lau en 2011 à Francfort. Les manifestations du salafisme en Allemagne sont souvent plus médiatiques du fait de l'investissement de quelques grandes figures, Sven Lau, Pierre Vogel ou Ibrahim Abou Nagie. Une campagne de prédication en direction des musulmans et des non-musulmans a ainsi été organisée par ce dernier à partir de 2011, dans le cadre de l'association *Die wahre Religion*. Intitulée « Lies ! » (« Lis ! »), elle prévoyait de distribuer 25 millions de Corans en Allemagne, en Autriche et en Suisse ; surveillée par l'Office fédéral pour la protection de la Constitution, la campagne est finalement interdite en 2016, accusée d'avoir voulu instaurer la charia et d'avoir conduit à la radicalisation et au départ en Syrie, auprès de Daech, 140 personnes[401].

390

[400] HORST F. W. « Towards a dynamic analysis of salafi activism, conclusions from a dissection of salafism in Germany », International Institute for Counter-Terrorism, janvier 2013.

[401] « Jahresbericht 2016 », Bundesamt für Verfassungsschutz ; « Islamistische Koran-Verteilaktion « Lies ! » bleibt verboten », Die Welt, 19 décembre 2017.

CHAPITRE V

LES MÉDIAS ET LES OUTILS CULTURELS

L'islamisme, comme tout système idéologique, a ses propres outils de diffusion et de propagation. Aux premiers siècles de l'islam, son expansion géographique s'est faite par le biais de conquêtes guerrières et de compromis politiques, donnant naissance à l'empire islamique, avec une multitude de peuples et de croyances en son sein. A la fin du VIIIe siècle, âge d'or islamique, l'empire cesse les conquêtes et se trouve confronté à la gestion d'un vaste territoire dont il faut assurer la prospérité. Certains espaces éloignés du centre, comme l'Afrique du nord avec les Aghlabides, ont ainsi acquis une forme d'autonomie politique tout en restant tributaires du pouvoir central de Bagdad.

Prospère dans le champ économique, l'âge d'or islamique l'est également dans le champ intellectuel, entraîné notamment par un important mouvement de traduction des ouvrages grecs et romains. Les califes abbassides encouragent les savants et les intellectuels, auxquels on donne les moyens matériels nécessaires pour étudier, conserver et développer « les sciences anciennes ». Le calife al-Ma'mun, adhérant aux principes rationalistes du mutazilisme, fonde en 832 « la maison de la sagesse » qui centralise et transmet l'essentiel de l'héritage intellectuel des civilisations grecque, perse ou indienne. Le livre devient alors le principal outil de diffusion culturel, marquant la fin de la tradition orale qui a caractérisé l'époque préislamique.

Ainsi, l'empire islamique a-t-il donné naissance au livre islamique, symbolisant l'intégration de la civilisation de l'islam dans le « cercle » des grandes civilisations humaines ayant l'écrit pour référence. Depuis, la culture islamique a suivi dans sa diffusion le progrès technologique avec l'invention de l'imprimerie, de la presse, de la télévision puis d'internet à l'époque contemporaine. Rappelons, enfin, que l'acte générateur de la civilisation islamique, bien avant les conquêtes, était déjà un livre : Le Coran.

1. La littérature islamique

1.1. Autour de la littérature islamique

Par « littérature islamique », l'on désigne l'ensemble des ouvrages ayant la religion musulmane comme référence et/ou sujet. Cette littérature, qui a débuté avec le Coran au VIIe siècle et perdure encore aujourd'hui, couvre tous les domaines de la connaissance. La littérature islamique reflète une vision islamique du monde et propose une interprétation, encore islamique, de l'existence. Pour comprendre son étendue, on peut la diviser en trois branches :

- **« La littérature théologique »** désigne l'ensemble des ouvrages exégétiques et théologiques de l'islam. On y trouve les livres de la « Sira », la vie du prophète, de « Hadith », ses paroles, du droit islamique et des sciences coraniques. Elle relève du domaine du sacré mais s'étend aussi à l'organisation globale de la société musulmane et aux codes qui la régissent.
- **« Les sciences islamiques »** font référence à l'ensemble des études scientifiques réalisées par des savants musulmans dans des domaines comme la médecine, les mathématiques, l'astronomie et les sciences sociales (histoire, sociologie, linguistique…).
- **« Les lettres islamiques »** regroupent la poésie, les essais littéraires et artistiques de l'Islam.

La diversité et l'étendue de la littérature théologique islamique rappellent la carte des courants

islamiques – décrits au fil du rapport - et leurs ramifications. En effet, la littérature religieuse est la production idéologique qui constitue l'assise théorique nécessaire pour son affirmation et sa matérialisation.

Longtemps réduite à une tradition exégétique millénaire, la littérature théologique islamique pense le monde dans des termes islamiques afin d'offrir aux musulmans une construction mentale adéquate. À ce titre, elle a un rôle déterminant dans l'histoire du monde musulman. Des ouvrages comme *Revivification des sciences de la foi* de Ghazali au XIe siècle ou *l'Islam et les fondements du pouvoir*[402] d'Ali Abderraziq en 1925[403] constituent de vrais événements intellectuels annonçant d'importants bouleversements historiques. Plus qu'un témoin, la littérature religieuse islamique est un acteur historique lié à la problématique originelle de l'Islam : la relation entre le sacré et le profane. L'ambiguïté de cette relation et le chevauchement du politique et du religieux estompent les limites de cette littérature et donnent aux Oulémas – champions de la littérature religieuse - des prérogatives sur tous les aspects de la vie, d'où leur domination passée sur la vie intellectuelle dans les pays où la religion musulmane était omniprésente.

Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'ont émergé, dans le monde musulman, des réformateurs et des intellectuels non-issus de la tradition religieuse. Avec l'avènement de l'enseignement occidental séculier, les sciences sociales – et l'intellect islamique en général – se libèrent de l'autorité religieuse. Paradoxalement, la sécularisation du XIXe siècle, qui a négocié la place du religieux dans la société, a renforcé la mainmise des Oulémas sur le sacré qui est resté, dans le monde musulman, source de légitimité politique. L'élite réformatrice musulmane a essayé de construire son projet moderniste en modifiant les sources de la légitimité politique : le fonctionnalisme, le socialisme, le libéralisme, le nationalisme ont cherché à remplacer la légitimité religieuse, mais l'échec relatif de ces idéologies dans le monde arabe a renforcé l'assise des Oulémas.

1.2. Sociologie du livre islamique en Europe

La profusion de livres islamiques en Europe s'explique par une forte demande de la part des populations musulmanes, qui remonte à la période des « Trente glorieuses ». Après 1962 et la fin de la guerre d'Algérie, on observe en effet une forte augmentation de l'immigration algérienne, suivie par l'immigration tunisienne et marocaine[404], puis l'immigration turque et d'Afrique subsaharienne dans les années 1970 et 1990.

Dans son livre *Les réseaux du livre islamique*[405], Soraya Alaoui propose une analyse des évolutions sociologiques de la population musulmane après 1974. Valéry Giscard d'Estaing, qui vient alors d'être élu Président de la République, adopte des mesures visant à encadrer et limiter l'immigration non-européenne, bloquant ainsi la rotation des flux migratoires. Ces mesures stabilisent l'arrivée de main d'œuvre maghrébine mais accélèrent la procédure de regroupement familial. C'est le début de la « sédentarisation » musulmane et de la dilution du profil de l'ouvrier mâle musulman solitaire, au

[402] Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir,* La découverte, 2014.
[403] Ce livre est considéré comme un tournant majeur dans la pensée réformatrice islamique au début du XXe siècle. Abderrazek, savant azharite, y montre que l'État islamique n'a jamais existé dans l'islam sauf au temps du Prophète, il conclut que le califat ne représente pas un fondement islamique et que d'autres systèmes de gouvernance doivent être adoptés par les musulmans comme la démocratie.
[404] Soraya el Alaoui, *Les réseaux du livre islamique,* CNRS éditions, 2006
[405] *Ibid.*

profit d'une diversité d'autres profils, notamment celui de la famille musulmane. Cette transition a modifié en profondeur le marché du livre islamique ; les titres les plus lus dans le monde musulman, apportés par la main d'œuvre immigrée comme *Les jardins des vertueux* de l'imam Al-Nawawi ou *La voie du musulman* d'Aboubaker Al-Djazairi, vont laisser la place à d'autres livres traitant des questions relatives à la famille musulmane dans une société non-islamique, à l'éducation islamique et à la femme musulmane.

Le livre islamique a voyagé avec ces migrants et les a accompagnés dans les foyers ouvriers Sonacotra, dont certains étaient devenus des « librairies à domicile », réaménagés avec des salles de prière et des écoles coraniques pour enfants. En octobre 1981, une loi garantissant le droit des étrangers de constituer librement des associations est entérinée par le gouvernement socialiste. Cette loi a aidé les musulmans à lancer des associations à caractère islamique qui monopolisent l'offre islamique en matière de lieux de culte, d'apprentissage de la langue arabe et d'importation des livres religieux. Les années 1980 sont également marquées par l'arrivée et l'installation d'influenceurs reconnus comme Fayçal Mawlawi, Ahmed Jaballah ou Abdallah ben Mansour. Ils appartiennent à la mouvance des Frères musulmans et créent des organisations islamistes de premier plan, comme le GIF ou l'UOIF, pour lesquelles la diffusion et la traduction du livre islamique est un objectif central. Certains vont se professionnaliser dans les médias comme Ben Mansour qui crée en 1999 sa propre entreprise spécialisée dans l'enregistrement et la diffusion des cassettes et cd islamistes (Coran, cours religieux, prédication…). Selon Bruno Etienne, « la cassette a été aux islamistes ce que l'imprimerie fut aux calvinistes, le vecteur matériel de la diffusion idéologique ». C'est avec l'arrivée de ces militants que le livre islamique, initialement pédagogique, devient identitaire et politisé. Au milieu des années 1980, des auteurs comme Youssef al-Qaradawi, Hassan al-Banna ou Sayyid Qutb sont traduits en français, leurs ouvrages distribués aux nouveaux militants en Europe et commercialisés dans les librairies islamiques.

1.3. Géographie des librairies islamiques en Île-de-France

Les librairies islamiques en Europe se caractérisent par leur concentration dans des îlots de quartier, comme la Goutte d'or ou la rue Jean-Pierre Timbaud à Paris.

Implantées dans les quartiers historiques d'immigrés musulmans – Belleville, XIe et XVIIIe arrondissements, Seine Saint-Denis – elles partagent des caractéristiques communes et sont souvent proches d'une association religieuse ou d'un lieu de culte. Les librairies de la rue Jean-Pierre Timbaud avoisinent par exemple la mosquée Omar et la mosquée Abu Bakr.

Les librairies islamiques en Île-de-France peuvent être groupées en trois grandes catégories :

Les librairies de la rive droite : plus que de simples librairies, elles ne proposent pas seulement des livres, mais un « package » complet de produits de consommation « made in Islam ». Islamiser un objet en y ajoutant une référence religieuse ou en le nommant « islamique », augmente sa valeur marchande. Dans les librairies islamiques, certains articles alimentaires (eau de zemzem, dattes, miel..) sont cautionnés par des Hadiths ou des versets coraniques. L'objet tient sa valeur non par son utilité ou sa rareté mais par son islamité ou sa conformité supposée vis-à-vis de la loi islamique. Ainsi, tous les objets de la vie quotidienne peuvent-ils être déployés et islamisés. Les objets présentés dans le bazar des librairies islamiques sont choisis car ils sollicitent tous les organes sensoriels du

consommateur (parfums, tisanes, cd et autres.), rappelant au croyant que tous les moments de sa vie sont soumis à l'adoration de dieu. On y trouve les produits suivants :

- Livres : religieux en arabe et en français (Coran, hadith, théologie, dogme..), cours d'arabe, essais etc.
- Habits : jellabas, Abayas, voiles, niqabs, chapeaux, etc.
- Multimédia : DVD, CD audio, affiches, etc.
- Alimentation : produits halal, dattes, miel, boissons, etc.
- Cosmétiques : produits de maquillage pour femmes, parfums, etc.
- Jouets : poupées
- Linge de maison : draps, parures, etc.

Les livres présentés dans ces librairies sont essentiellement religieux et traitent les sujets de fiqh (jurisprudence), aqida (dogme), tafsir (exégèse) et hadith (parole prophétique). Le point de vue présenté par ces livres est souvent fondamentaliste dans la mesure où les Oulémas wahhabites (Ibn Baz, Ibn Uthaymin, Albani) et les écrits de Youssef Qaradhawi (les Fatwas et son célèbre livre « Le licite et l'illicite) dominent de loin les autres courants de pensée et les étagères. Généralement, on y trouve un rayon consacré aux écrits des Frères musulmans (Hassan al-Banna, Fayçal Mawlawi, Tariq Ramadan, Mawdudi…) qui avoisine souvent celui dédié aux livres pour enfants et aux manuels scolaires qui proviennent directement d'Arabie saoudite.

Les librairies de la rive gauche sont souvent proches d'institutions éducatives comme la Sorbonne Nouvelle ou l'Institut du monde arabe. Si les livres religieux atteignent 90 % des livres exposés dans les librairies islamiques, ils chutent à 20 % dans les librairies de la rive gauche parisienne selon Soraya Alaoui[406]. Ces librairies mettent en avant les auteurs académiques (arabisants et orientalistes), l'histoire des religions, les différents courants de l'islam, les minorités religieuses. Elles proposent aussi beaucoup de romans, de poésie, d'études littéraires et politiques.

Les librairies salafistes sont plus rares à Paris et présentes surtout en banlieue, notamment en Seine-Saint-Denis. Elles ont les mêmes caractéristiques que les librairies de la deuxième catégorie mais ne vendent que des ouvrages d'auteurs salafistes. Elles proposent à une clientèle généralement moins instruite des supports culturels faciles d'accès, comme les brochures, les résumés de livres et les supports multimédias (cassettes, DVD…).

[406] Soraya el Alaoui, Les réseaux du livre islamique, CNRS éditions, 2006.

La Voie du musulman
Best-seller salafiste

Écrit en 1964 en langue arabe et traduit six ans plus tard en français, *la Voie du musulman* (*Minhaj al-Muslim*) est une référence fondamentale pour les salafistes francophones, vendue dans toutes les librairies islamistes. Son impact a été particulièrement fort sur les toutes premières générations de salafistes, dans les années 1980, avant l'apparition d'internet. Son auteur, Abou Bakr al-Djazaïri, est né en Algérie en 1921 et est installé en Arabie saoudite depuis 1951, où il a étudié avant de devenir enseignant à la mosquée de Médine. Il a longtemps dirigé la section de prédication de l'Université islamique de Médine, et a effectué de nombreux séjours en France jusqu'aux années 1990, pendant lesquelles il a côtoyé la première communauté salafiste du pays.

Le succès de ce livre vient du fait qu'il met à la disposition du croyant salafiste une somme de règles et de prescriptions ; il lui suffit d'ouvrir l'ouvrage pour trouver la réponse à une question sur un comportement de la vie de tous les jours. La *Voie du musulman* se veut à la fois guide liturgique, code pénal et civil (mariage et héritage) et manuel de bonnes manières ; mais ce n'est pas un livre de spiritualité. Organisé en thèmes et sous-thèmes, l'ouvrage aborde successivement le credo et la foi, les vertus et les vices, les règles de la pratique religieuse, les rapports sociaux et familiaux, le commerce et la vie quotidienne (habillement, alimentation, sexualité). Tout est codifié. L'application stricte de ces règles doit permettre au croyant d'atteindre le plus haut degré de pureté.

Abou Bakr al-Djazaïri propose une méthode caractéristique du salafisme qui entend dépasser les quatre grandes écoles juridiques du sunnisme. Chaque règle, explicitée par l'auteur, est justifiée par une citation du Coran ou un hadith, dans ce dernier cas surtout pour les règles qui doivent permettre d'imiter les pieux ancêtres (*al-salaf al-salih*) dans la vie de tous les jours. Ces hadiths sont tirés des recueils rédigés dans les premiers siècles de l'islam, en particulier ceux de Muslim et de Boukhary. Dans le contexte français, de nombreuses règles entrent en contradiction avec la législation officielle. Dans le domaine de l'héritage par exemple, mais aussi lorsque la question du rapport à autrui est abordée : y sont justifiés la polygynie, l'esclavage, la lapidation ainsi que les autres peines scripturaires. Le djihad est également vanté, dans sa forme intérieure et spirituelle comme dans sa forme armée, du moment qu'il est effectué sous les ordres d'un souverain.

1.4. Librairies islamiques et liens politiques islamistes

En 1995, l'affaire Kelkal met en lumière les liens suspects entre certaines librairies et les milieux islamistes radicaux. Khaled Kelkal fréquentait la librairie « Tawhid », quartier général de l'UJM (Union des jeunes musulmans). Ces connexions ne sont pas anodines, puisqu'elles remontent aux années 1980, époque de la montée de l'influence du Tabligh.

Cette association de prédication est le promoteur de l'islamisation de la rue Jean-Pierre

Timbaud, selon S. Alaoui[407]. Hervé Terrel[408] ajoute que la majorité des commerçants de cette rue sont des sympathisants de cette mouvance : « En 1986, on pouvait affirmer que la quasi-totalité´ des boutiques de l'enclave islamique étaient tenues par des adhérents et des sympathisants du Tabligh. Les librairies En Najah, El Azhar et Ennour étaient dans ce cas »[409]. Parmi les livres célèbres du mouvement Tabligh, on peut notamment citer *Les Mérites des Œuvres* de Muhammad Zakaria al-Kandahlawi et Hayat al-Sahaba, *La vie des compagnons,* de Mohamed Ilyas al-Kandahlawi[410].

En 1988, le mouvement islamiste tunisien « Ennahdha » s'est implanté rue Jean-Pierre Timbaud. Il y a créé la librairie « Okba » à partir de laquelle la revue « Al Insen » a été éditée, et a investi dans une friperie rue Morand ainsi que dans de petites boutiques-bazars. L'ouverture de tels lieux permet aux militants islamistes de financer leurs campagnes, de diffuser leur littérature et de recruter de nouveaux sympathisants.

En 1991, après les émeutes de juin en Algérie, des chefs du FIS (front islamique du salut) s'exilent en France. Dès leur arrivée, ils prennent le contrôle de la mosquée Khaled ibn Walid dans le XVIIIe arrondissement et créent leur propre librairie « Ibn Taymiyya » rue Jean-Pierre Timbaud, qui devient vite le point de distribution principal de la revue islamiste algérienne « Le critère ». En peu de temps, le rue Jean Pierre Timbaud est ainsi devenue le fief de divers mouvements politiques islamistes et un repère pour leurs militants de tous bords.

L'installation progressive des librairies islamiques, véritables quartiers généraux des organisations islamistes, a été interrompue par une série de perquisitions en 1993 liées au financement douteux, par certaines librairies, de l'action violente et militaire du FIS. En mai 1994, un arrêté a interdit la distribution et la publication des ouvrages d'Ahmad Deedat, célèbre prédicateur et fondateur du centre islamique de Durban (financé par la Ligue islamique mondiale). Deedat, très présent sur les réseaux sociaux, figure parmi les prédicateurs le plus écoutés du monde, était édité en France par les éditions Ramou. Parmi ses livres interdits, on note les titres suivants : « Comment Salman Rushdie a leurré l'Occident ? », « La Bible est-elle la parole de Dieu ? », « Le problème de la crucifixion du Christ, entre la vérité´ et le mensonge ». Selon les autorités françaises, ces livres présentent un danger pour l'ordre national du fait de leur caractère « anti-occidental, antisémite et d'incitation à la haine. ». Al-Qaradawi a également été censuré. Son livre *Le licite et l'illicite* a été interdit en 1994, bien qu'il ait été traduit et commercialisé en 1990. Selon Abdallah Ben Mansour, président de l'UOIF à l'époque, cette mesure prise par le ministre de l'intérieur Charles Pasqua visait à punir son organisation pour son refus d'approuver sa réforme de l'organisation du culte musulman en France.

[407] Soraya el Alaoui, *Les réseaux du livre islamique,* CNRS éditions, 2006.
[408] TERREL Herve, « L'islam arabe en France », dossier « L'Islam en France », *Les Cahiers de l'Orient,* n° 3, 1986.
[409] Soraya el Alaoui, Les réseaux du livre islamique, CNRS éditions, 2006
[410] Yoginder Sikand, Tablighi Jamaat in Mewat. http://twocircles.net/special_reports/tablighi_jamaat_mewat.html

Les maisons d'éditions

Il serait difficile de répertorier toutes les éditions du livre islamique pour diverses raisons, notamment le caractère éphémère de certaines d'entre elles. On peut recenser quatre types d'éditions religieuses :

- Les éditions locales : créées par des musulmans résidents en Europe dont l'objectif est de diffuser les ouvrages islamiques. Le nom de la maison d'édition renvoie à son orientation idéologique (Tawhid, Unicité, Editions de l'union des organisations islamiques de France…)
- Les éditions du Machrek : de provenance libanaise ou égyptienne. Ces deux pays contrôlent le marché et l'industrie du livre dans le monde arabe. En 1979, le livre islamique a connu un boom suite à la révolution iranienne qui a suscité un grand enthousiasme dans le monde musulman. Cette période coïncide avec la sédentarisation des populations musulmanes en Europe, dont ont profité les éditions libanaises et égyptiennes pour étendre leur marché.
- Les éditions saoudiennes : il est possible de les diviser en deux circuits, formel et informel.

1.5. Les connexions saoudiennes

Depuis sa fondation, l'Arabie saoudite s'est imposée comme la représentante et la protectrice de l'islam. Confiant dans sa doctrine wahhabite, le royaume considère « la Da'wa » - la prédication - comme une obligation religieuse. Son ministère des affaires religieuses se nomme officiellement « le ministère des affaires islamiques, de la Da'wa et de la guidance », il comporte des départements dédiés à la diffusion internationale de la littérature islamique, dans sa version wahhabite. En 1985, le royaume a inauguré « le complexe du roi Fahd pour l'impression du Saint Coran », lequel imprime dix millions de copies par an. On estime le nombre d'imprimés du complexe (Coran et exégèses) à plus de 206 millions entre 1985 et 2007[411]. À titre d'exemple, en 2016, l'Arabie saoudite a distribué près de dix millions d'exemplaires du Coran : 9 234 845 à destination du Moyen-Orient et de l'Asie, front pionnier du wahhabisme, 230 669 en Afrique et 87 635 en Europe.

Mais le royaume ne se contente pas d'imprimer le Coran et de le traduire, il édite l'ensemble de la littérature religieuse islamique et se charge de la distribuer aux populations musulmanes partout dans le monde. En effet, toutes les structures semi-étatiques saoudiennes (Ligue islamique mondiale, l'Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane, l'Organisation internationale de secours islamiques) jouent le rôle de porte-étendard du wahhabisme mondialisé et distribuent leurs ouvrages gratuitement dans leurs bureaux internationaux et les centres islamiques qu'elles contrôlent. La Belgique, qui a confié en 1975 à l'Arabie saoudite la gestion du culte musulman suite à un soutien généreux du roi Fayçal après un grave incendie survenu à Bruxelles, s'est vu inondée par des « conteneurs de livres extrémistes distribué ensuite gratuitement » selon Christophe Lamfalussy[412]. Les mosquées belges et les populations musulmanes étant devenues un public de choix pour le wahhabisme, « les Saoudiens

[411] https://en.wikipedia.org/wiki/King_Fahd_Complex_for_the_Printing_of_the_Holy_Quran
[412] Christophe Lamfalussy est journaliste belge, auteur de « Molenbeek sur Jihad ».

ont confisqué le marché religieux. C'est eux qui ont la main sur tous les imprimés. Ils représentent 90 % de la machine prosélyte. Ils ont de grosses librairies, un peu partout, notamment à Rue du midi à Bruxelles. On observe la même tendance partout : il y a une salafisation de l'offre… On ne retrouve plus aucun livre sur la théologie philosophique, alors que c'est une source importante de la connaissance religieuse. Il y a quelques livres sur la mystique, mais en cours de disparition du marché religieux »[413].

Outre sa politique officielle de propagande religieuse, l'Arabie Saoudite a donné une grande liberté à ses oulémas pour créer des structures en forme de coopérative – « les bureaux coopératifs de prêche, de l'orientation et de l'enseignement aux minorités » – qui, au-delà de leur mission initiale –l'islamisation de la main d'œuvre étrangère en Arabie – financent des chaînes religieuses wahhabites en plusieurs langues. Pour ce qui est des livres islamiques, les bureaux coopératifs engagent les étudiants de l'université islamique de Médine pour traduire les ouvrages wahhabites et les diffuser. On cite par exemple le *Livre de l'unicité* d'Ibn abd al-Wahhab, traduit et distribué par le bureau coopératif Rabwah à Riyadh et commercialisé dans les librairies islamiques parisiennes. Ces structures soutenues par les oulémas et des hommes d'affaires saoudiens constituent une vraie force de frappe du wahhabisme étant donné leur nombre conséquent (plus d'une centaine) et les moyens financiers dont ils disposent, lesquels leur ont permis d'initier de grands projets comme le site « IslamHouse » ou le site « Islamland » qui offre gratuitement l'essentiel de la littérature wahhabite, traduite en plus de 150 langues.

L'Arabie saoudite a donc délibérément mis en place une stratégie pour conquérir le marché du livre islamique et installer autant que faire se peut son hégémonie religieuse. Sa puissance financière et son ambition internationale ayant été mises au service du wahhabisme mondialisé.

1.6. Le livre islamique en prison

Le livre islamique est devenu l'un des principaux outils du prosélytisme politico-religieux. En raison de la sédentarisation des premiers islamistes arrivés en Europe, les générations suivantes partageaient leur référentiel religieux islamiste avec une connaissance de la culture et des langues occidentales. Le prosélytisme islamique a donc peu à peu abandonné l'arabe pour utiliser des langues comme le français ou l'anglais et atteindre les nouvelles générations de musulmans européens. Avec l'extension du champ de l'islamisme en Europe et la manifestation violente du salafisme djihadiste, un espace inédit a été conquis par le livre islamique : la prison.

Nos entretiens avec des personnalités qui suivent les détenus pour faits de terrorisme djihadiste convergent tous vers l'idée que lectures salafistes et imprégnation idéologique radicale des détenus sont liées. Les recherches menées en milieu carcéral montrent que les livres le plus lus sont ceux de Mohammed Ibn Abdelwahhab (*Livre de l'Unicité*, *Les trois fondements, La dissipation des équivoques,* etc.), d›Ibn Al Qayyim (disciple d'Ibn Hanbal) et d'Ibn Taymiyya. Deux maisons d'éditions salafistes françaises semblent connaître un grand succès en prison : la maison d'édition Al Bayyinah (Argenteuil) et la maison d'édition Nawa.

[413] Matthias Biesemans, islamologue belge.

Exemples de livres publiés par Al Bayyinah, ayant pour thèmes le wahhabisme, la glorification du passé et l'histoire militaire musulmane) :

- « Ensemble d'épître sur le Tawhid », par Mohammed Ibn Abdelwahhab
- « Explication des trois fondements », par Mohammed Ibn Abdelwahhab
- « Explication du livre du Tawhid », par Mohammed Ibn Abdelwahhab

Exemples de livres publiés par Nawa, avec pour thèmes le salafisme politique, la glorification du passé glorieux et l'histoire musulmane) :

- « Textes et contextes du wahhabisme », par Aïssam Aït-Yahya
- « De l'idéologie islamique française », éloge d'une insoumission à la modernité, par Aïssam Aït-Yahya
- « L'histoire politique de l›islam », par Abu Suleyman al-Kaabi
- « Textes politiques », par Ibn Taymiyya

D'autres maisons d'édition plus généralistes publient également des livres salafistes qui circulent en prison comme Al Tawbbah ou al-Hâdith, basé à Bruxelles. Selon Aissam al-Difraoui, la diffusion de ces livres dans un univers carcéral est favorisée par le fait que beaucoup sont gratuits, comme *La citadelle du Musulman* de Said al-Kahtani. Mohamed Chirani estime que « le livre référence sur la vie du prophète est *Nectar cacheté* de Safiur Rahman Mubarakpuri, ancien enseignant à l'université islamique de Médine. Les livres utilisés pour l'apprentissage de l'arabe sont souvent les quatre tomes de Médine (diffusion du salafisme *via* l'apprentissage de l'arabe). Par ailleurs, le livre *Les étrangers* d'Ibn Al Qayyim et l'exégèse du Coran d'Ibn Kathir sont écrits par des traditionalistes hanbalites (école juridique dont est issu le salafisme) »

2. Les médias et la propagande islamiste

En 1953, Nasser lançait la radio « Sawt al-Arab », la voix des arabes, entamant ainsi l'ère de la propagande politico-médiatique dans le monde arabe. Cette radio, écoutée par des millions d'arabes, avait pour mission, entre autres, de diffuser l'idéologie nassérienne panarabiste ; ses programmes oscillaient entre les discours de Nasser, les chants patriotiques et des extraits des idéologues du panarabisme. Le succès et le déclin de « Sawt al-Arab » ont accompagné le cycle de vie du nassérisme, s'effondrant avec lui.

À partir des années 1980, l'idéologie islamiste s'est imposée comme une alternative face aux échecs du nationalisme arabe et aux promesses avortées de développement des États arabes postcoloniaux. Les tenants de cette idéologie ont profité de l'abondance des moyens financiers générés par la manne pétrolière des pays du Golfe pour tisser une trame complexe de canaux de diffusion médiatique utilisant les dernières technologies à disposition. Aujourd'hui, les champs médiatiques que constituent sont la télévision et internet sont largement occupés par des acteurs puissants de l'islamisme dans le monde arabo-musulman. Avec plus de 200 chaînes de télévision et des centaines de sites internet

gérés par des islamistes[414], ces derniers exercent une influence très importante sur les populations musulmanes. Comprendre la généalogie de cette mainmise médiatique est nécessaire pour analyser les enjeux de cette diffusion.

2.1. Chaînes de télévision

Apparition des chaînes nationales

Les années 1980 ont marqué un tournant dans l'histoire des médias arabes à l'ère de la télévision. Le développement technologique, la libéralisation grandissante des économies et la modernisation sociétale des pays arabes ont permis un développement rapide des supports médiatiques (télévisions, radios, journaux). La télévision est devenue un élément essentiel dans la construction du récit national, chaque pays souhaitant créer sa propre chaîne télévisée nationale. L'Arabie saoudite, ayant subi les attaques virulentes de « Sawt al-Arab », a compris l'importance des médias pour la pérennité des régimes politiques et a lancé en 1976 « l'organisation arabe des satellites de communications » appelée *Arabsat*[415, 416]. Fort du boom pétrolier des années 1970, le royaume a tenté de prendre le *leadership* du monde arabe avec pour projet le remplacement du nationalisme arabe par le panislamisme.

Les chaînes de télévision nationales, porte-paroles des régimes politiques, se caractérisent par leur aspect généraliste : accentuation des programmes ludiques de sports et de variétés et concentration sur l'identité nationale du pays concerné.[417] Les informations et l'actualité politique étaient reléguées au second plan voire étaient inexistantes étant donnée la nature autoritaire de ces régimes. Depuis la guerre israélo-arabe d'octobre 1973 et jusqu'à l'apparition d'Al-Jazeera en 1996, le paysage médiatique arabe était insulaire, consumériste et apolitique ; les médias chantaient les louanges des régimes dictatoriaux et accéléraient la libéralisation des sociétés arabes. Cette libéralisation s'est produite en dépit des fractures structurelles des Etats arabes (corruption, clientélisme, oppression politique…) et des besoins d'une large frange de leurs populations aspirant à plus de participation dans le champ décisionnel.

- **L'héritage de la BBC et la professionnalisation de l'actualité politique arabe**
  La BBC a bénéficié d'une présence forte dans le monde arabe depuis la création de sa radio arabophone en 1938. Cette radio, vitrine médiatique de l'empire britannique, est le *leader* historique des médias modernes dans le monde arabe. En août 1994, la BBC a lancé sa première chaîne arabophone d'information continue qui permit ainsi le début de la professionnalisation de l'actualité politique arabe et la standardisation des émissions politiques aux normes internationales. Le rôle de la BBC est fondamental dans la formation des premiers journalistes arabes spécialisés dans l'information continue.

[414] Il n'y a pas d'études quantitatives sur les sites internet islamistes.
[415] Satellite de télécommunications regroupant plus de 500 chaînes télévisés, 200 radios, et plusieurs bouquets de télés cryptés. Arabsat atteint plus de 100 pays au Moyen-Orient, en Afrique, Europe et l'Asie centrale. www.arabsat.com
[416] Le centre spatial de Cannes-Mandelieu est l'établissement industriel chargé de la réalisation de satellites artificiels, appelé aujourd'hui Établissement de Cannes de Thales Alenia Space France.
[417] En Tunisie, il n'existait aucune chaîne privée avant 2005, la télé nationale jouait le rôle de vitrine pour le tourisme et de propagande pour le régime de Ben Ali.

Suite à des problèmes financiers, au cours des années 1994 et 1995 (refus de financement de la part du gouvernement britannique), la BBC s'est associée au groupe saoudien de télécommunications Orbit, propriété du prince saoudien Khaled Abd-Rahman, pour garantir sa continuité : la BBC-Orbit était née. Ce partenariat fut de courte durée dans la mesure où la liberté de ton de la nouvelle chaîne déplaisait aux bailleurs saoudiens : ses talk-shows et ses débats sur la situation des droits de l'homme et de la femme dans le monde arabe et dans le royaume saoudien ont suscité la colère des dirigeants saoudiens qui ont rapidement rompu cette association en avril 1996 et fait fermer la chaîne.

La fermeture de la BBC se présenta comme une opportunité pour les dirigeants qataris qui se préparaient alors à lancer leur propre chaîne d'information en continu : Al-Jazeera. Les Qataris ont recopié le modèle de la BBC et recruté la majorité de leur personnel et de leurs journalistes qui allaient bientôt devenir de vraies vedettes dans le monde arabe.

Médias et consensus social

Le système étatique saoudien, basé sur les solidarités tribales, se caractérise par son éclatement et son manque d'organisation. A l'opposé des régimes séculaires arabes, construits autour du concept d'État-nation, l'Arabie saoudite et les monarchies du Golfe plus généralement reposent sur un consensus entre plusieurs acteurs aux intérêts opposés (dynasties régnantes, *establishment* religieux, cadres libéraux, islamistes réformateurs…). L'achat du consensus par la généralisation de politiques « allocataires » et le système redistributionniste a dispensé les régimes de mettre en œuvre des appareils de mobilisation de masse, comme l'instauration d'une propagande médiatique généralisée.

De fait, les États du Golfe ne se sont pas construits autour de l'idée de « nation » comme en Occident. Le tribalisme traditionnel a empêché la construction d'entités géographique, ethnique ou linguistique qui constitueraient l'État. Dans le cas saoudien, le clan Saoud a réussi à incarner la concorde entre les diverses tribus du pays à travers la conquête militaire ou les alliances politiques. La rente pétrolière et la distribution des postes clés dans l'administration entre les tribus sont les garants de cette concorde. La politique médiatique a suivi cette répartition, et à l'opposé des républiques arabes où les régimes ont créé des chaînes nationales et étatiques, les monarchies du golfe ont privatisé très tôt – les années 1980 – le secteur médiatique, permettant ainsi aux divers clans d'avoir la mainmise sur une partie de ce secteur. La disponibilité des moyens financiers a facilité la création d'un marché médiatique saoudien prospère et transnational. En conséquence, le citoyen saoudien a gardé une avance importante, en termes de consommation médiatique, sur les autres pays arabes. En témoigne le nombre de récepteurs par pays pour 1 000 habitants : en 1997, l'Arabie saoudite en avait 250 là où les Emirats Arabes Unis n'en comptaient que 140, et la Jordanie 80.

Les années 1990 et l'hégémonie saoudienne

Depuis les années 1970, l'Arabie saoudite domine la presse arabe. Au début des années 1990, des princes saoudiens et des proches de la famille royale ont investi massivement dans le marché audiovisuel et créé des grands groupes satellitaires : Rotana en 1987, MBC en 1991, ART en 1993, Orbit en 1994[418].

Parmi ces personnalités saoudiennes :

- Le prince Fayçal ben Salman : Al Sharq Al Awsat, Saudi Research and Marketing Group
- Le prince Khaled ben Sultan : Al Hayat, LBC
- Salah Al-Kamel, Dalah Al-Baraka : ART, Jordanian media City Company
- Le prince Al Waleed ben talal : Rotana, LBC, Al Risala, ART
- Le prince Khaled Abd al-Rahman al-Saoud, cousin et beau-frère du roi Fahd : Al Mawarid Group, Orbit
- Cheikh Walid Ibrahim : beau frère du roi Fahd : MBC
- Fahd al-Shanimeri : Al Majd

Les trois plus grands groupes audiovisuels saoudiens (ART, MBC, Orbit) coexistaient avec l'interdiction des paraboles (années 1990) et la promotion des chaînes religieuses. MBC s'était spécialisé dans les programmes de divertissement et était dirigé par des équipes américaines, australiennes et canadiennes venant de la Sky News, de la BBC, d'ART et de CBC, pourtant fustigées par les oulémas du royaume.

Face à cette hégémonie médiatique saoudienne, l'Egypte, pionnière dans l'industrie médiatique et cinématographique, a essayé de rivaliser en créant son propre satellite Nilesat en 1996. Forte de son industrie cinématographique, l'Egypte a multiplié ses chaînes satellitaires et ses productions télévisées (notamment les feuilletons) bien que son offre restât limitée et rigide face à une nouvelle demande de la part d'une jeunesse attirée par le modernisme occidental. Tandis que les entrepreneurs médiatiques saoudiens multipliaient les coopérations avec des groupes occidentaux (BBC par exemple) et recrutaient les techniciens de plusieurs pays arabes (notamment du Liban), l'Egypte est restée enfermée dans un modèle de fonctionnement endogène et autosuffisant.

Le cas Al-Jazeera

Depuis sa création en novembre 1996, la chaîne qatarie Al-Jazeera présente un paradoxe essentiel : être une chaîne d'information internationale pluraliste dans une pétromonarchie de la péninsule arabique non démocratique. La nature et les enjeux de la ligne éditoriale d'Al-Jazeera, son influence dans l'opinion publique arabe et islamique et ses liens avec les organisations de l'Islam politique (Frères musulmans et salafistes) ont divisé les opinions quant à ses orientations idéologiques : son engagement à défendre la démocratie et l'ouverture politique dans les pays arabes a suscité la colère

[418] Tourya Guaaybess, Télévisions arabes sur Orbit (un système médiatique en mutations 1960-2004) , CNRS éditions, 2005.

de certains régimes dictatoriaux (Tunisie, Egypte…) allant jusqu'à l'interdiction de la chaîne[419]. Son rôle lors des printemps arabes et son soutien inconditionnel aux Frères musulmans ont alimenté le discours qui la réduisait à une vitrine médiatique de la confrérie et à un outil de *soft-power* de l'état qatari.

À la différence de la BBC et des autres chaînes saoudiennes, Al-Jazeera diffusait en clair et sur plusieurs satellites pour atteindre le maximum d'audience dans le monde arabe et ailleurs. Sa liberté de ton, ses thématiques abordées et son modernisme affiché et assumé ont constitué une véritable révolution médiatique et intellectuelle dans le monde arabe.

- **Coup d'État familial et création d'Al-Jazeera**
  Après la tentative du coup d'État de 1995 menée contre le cheikh Hamad ben Khalifa par son père appuyé par l'Arabie saoudite, le prince qatari se rendit compte que le royaume saoudien était prêt à financer un renversement du régime pour maintenir son influence dans la péninsule arabique. La principauté du Qatar, sous tutelle saoudienne depuis sa création, en était dépendante sur plusieurs plans : énergétique, alimentaire, logistique et surtout politique. La stratégie du cheikh Hamad ben Khalifa, le cousin du prince Hamad, était de s'appuyer sur les revenus des immenses champs gaziers de l'émirat et sur l'importation de cadres étrangers pour développer l'économie du pays et la moderniser. Une stratégie qui rappelle celle du roi fondateur de l'Arabie saoudite Abdelaziz bin Saoud.

  Le prince a choisi d'installer Al-Jazeera dans la capitale qatarie pour des raisons sécuritaires[420], la chaîne étant mieux protégée au sein de la ville qu'en sa périphérie. Le Caire, Dubaï et Beyrouth étaient alors les centres médiatiques les plus importants, auxquels s'est ajouté Doha en créant al-Jazeera.

  Les Qataris étaient cependant relégués aux fonctions techniques ou subalternes, la direction de la chaîne et sa ligne éditoriale étant sous le contrôle exclusif de la famille et des expatriés étrangers. La composition et les rapports hiérarchiques du groupe qatari employé dans les départements administratifs et techniques étaient alors un reflet fidèle des hiérarchies sociales de la société locale. D'abord des représentants des grandes tribus bédouines (Beni Hajir, Al Na-im, Al Murrah, Al Muhandi, Al Kuwari) ensuite, aux postes techniques et d'exécution, des représentants des grandes familles marchandes et d'origine iranienne (Al Miftah, Al Marzouki, Al Ali, Al Imadi, al Mannai, Al Bou Hindi, Al Saadi Al Khayaran).

- **Le cosmos Al-Jazeera : al-Thani à travers leur chaîne**
  Al-Jazeera n'est pas la résultante d'une politique libérale ou d'une opération de propagande d'un régime autoritaire, mais le produit d'un système politique spécifique : celui d'un État rentier tribal de la péninsule Arabique. La liberté et le pluralisme éditorial d'Al-Jazeera s'expliquent par l'intensité des rapports de concurrence qui animent la famille régnante. La concurrence qui oppose les clans dominants des Al-Thani a permis aux journalistes d'avoir une liberté de ton remarquable qui a

[419] Al-Jazeera, a invité l'essentiel des intellectuels arabes, des militants politiques en exil, opposés aux régimes de leurs pays. Les invités, indésirables par le système politique arabe officiel, offraient une crédibilité et une audition auprès de larges franges des populations arabes et musulmanes

[420] Claire-Gabrielle Talon, Al Jazeera, liberté d'expression et pétromonarchie, PUF, 2011.

pu refléter différents courants de pensée présents dans le monde arabe. Lors de la création de la chaîne, quatre groupes au sein de la famille régnante étaient en concurrence pour la contrôler[421] :

– Un groupe composé des parents les plus proches du prince Hamad : ses frères Abdallah ben Khalifa et Mahmoud ben Khalifa qui exercèrent des fonctions stratégiques au Gouvernement mais qui se virent marginalisés dans les années 2000. Ses cousins germains Fayçal ben Qassem, son oncle Khalid ben Hamad et son cousin éloigné Hamad ben Fayçal qui s'illustrent dans le milieu des affaires.

– Un groupe dominé par un prince éloigné de l'émir, issu de la branche des Ben Jaber : le Cheikh Hamad ben Jassem, dont l'influence s'étend des affaires étrangères aux grands groupes qataris (Qatar Airways, Qatari Diar dont il préside les conseils d'administration), en passant par la direction du Gouvernement (il a été nommé vice premier ministre en septembre 2003, avant de devenir premier ministre entre avril 2007 et juin 2013).

– Un troisième groupe s'articule autour de la deuxième épouse de l'émir, Cheikha Mosa bint Nasser al-Misnad, et de sa famille : il a pour champ d'influence principal le domaine éducatif.

La famille de la mère de l'émir Hamad (le clan des Al-Attiya) domine quant à elle l'état-major et l'administration du pétrole.

Ces différents groupes au sein du pouvoir qatari se disputent la direction d'Al-Jazeera et essayent de coopter leurs proches aux postes clés afin d'insuffler les choix stratégiques de l'État et les influencer de leur patine idéologique. La Cheikha Mosa al-Misnad, épouse de l'ancien émir Hamad ben Khalifa et mère de l'actuel prince Tamim ben Hamad, s'est alliée avec al-Qaradhawi pour légitimer ses orientations réformatrices et « féministes » au sein de l'émirat. Les *fatwas* considérées comme modérées par ce dernier, présentées dans son programme hebdomadaire sur Al-Jazeera, ont servi à légitimer et cautionner les initiatives entreprises par la Cheikha Mosa dans les domaines de l'éducation et de l'égalité des chances entre les deux sexes. A l'inverse, le clan Attia se caractérise par son enracinement wahhabite et ses liens avec des organisations extrémistes comme les Talibans, expliquant son soutien aux groupes militaires islamistes pendant la guerre civile syrienne, notamment le front al-Nosra. Enfin, la branche des Ben Jabeur a principalement soutenu l'ASL (l'Armée Syrienne Libre).

[421] Claire-Gabrielle Talon, Al Jazeera, liberté d'expression et pétromonarchie, PUF, 2011

La presse qatarie

Reflet des équilibres du pouvoir, la presse qatarie est aujourd'hui dominée par quatre grands groupes contrôlés par des personnalités de la famille régnante :

- La maison d'édition Dar Al-Sharq Publishing House (qui publie Al sharq, The Peninsula, Al Ufaq, The Herald tribune et Bil Qatari Fasih) présidée et dirigée par deux neveux de l'émir, les cheikhs Hani Abdallah et Khaled Abdallah al Thani.
- Al Khaleej lil Nashr wal-Taba'a (Al Raya et Gulf Times) contrôlé par le clan Al Attiya.
- Al Arab, controlé par Cheikha Moza pour défendre les droits de la femme.
- Les éditions Dar al Watan lil Tia'a wal nashr (Al Watan) appartenant au Cheikh Hamad ben Jassem ben Jabr al Thani et dirigées par d'anciens fonctionnaires du ministère des ????.

- **Wahhabisme de concurrence et frérisme d'influence**
  Bien que l'émirat du Qatar se réclame officiellement du wahhabisme, la doctrine religieuse appliquée semble en être loin. Le wahhabisme adopté par le Qatar est un wahhabisme de concurrence : il lui permet de s'ancrer dans la tradition religieuse de la péninsule tout en critiquant le monopole saoudien de l'héritage d'Ibn abd al-Wahhab. Il en va de même vis-à-vis du courant des Frères musulmans, protégé et favorisé par les Qataris mais sans adoption doctrinale totale. Les dirigeants qataris soutiennent l'activisme politique des Frères musulmans et leur lutte contre les régimes arabes mais restent indifférents à leur vision sociale, incompatible avec le wahhabisme de la péninsule arabe. Depuis les années 1970, l'émirat a accueilli plusieurs figures reconnues des Frères musulmans, comme Youssef Qaradawi. Certains membres de la confrérie, surtout palestiniens et jordaniens (Wadhah Khanfar) se sont illustrés au sein d'Al-Jazeera et sont devenus des *leaders* d'opinion dans le monde arabe. Ce soutien à la confrérie a apporté à l'émirat un appui considérable étant donnée l'étendue des réseaux fréristes et son enracinement historique dans la région et dans le monde. Suite aux printemps arabes, l'association entre le richissime émirat et la confrérie transnationale a favorisé l'émergence d'une force géopolitique régionale soutenue par de puissants alliés comme la Turquie d'Erdogan.

On distingue trois courants de l'Islam politique au Qatar :

Le courant salafiste, hostile à la libéralisation défendue par Qaradhawi. Il s'est rapproché au cours des années 2000 des positions de la Sahwa et des frères musulmans radicaux contre l'influence de Cheikha Moza. (Ex : Abd Rahma Nu'aimy).

Le courant de la Wasatiya incarné par Qaradhawi et soutenu par l'émir Hamad. Il domine les institutions officielles et l'enseignement public.

Le courant des Frères musulmans radicaux qutbistes, qui prône une critique radicale des gouvernements, est soutenu par un certain nombre de représentations étrangers en exil au Qatar et bénéficie de sympathies au sein de la famille royale. (Ex Abbas Madani du FIS, Mohamed Islambouly chef du Jamaa islamiya égyptienne, Khaled Mechaal chef du Hamas...).

- **Qaradawi : le mufti d'Al-Jazeera**
  Le régime du Cheikh Hamad se distingue par l'asile offert aux Frères musulmans étrangers et, pour certains, leur promotion médiatique. Le Qatar a accueilli depuis les années 1950 un nombre important d'islamistes fuyant la répression des différents régimes arabes, notamment nassérien. Certains furent officiellement nommés oulémas par l'ancien émir Khalifa ben Hamad. Yusuf Qaradhawi et Abd al-Badi Saqar, ont eu une influence importante sur la société locale grâce aux leçons, aux conférences publiques et aux séminaires qu'ils animaient dans les mosquées, en plus du rôle central qu'ils ont joué dans la fondation du ministère de l'Éducation et de l'Enseignement

  Sous l'influence de Youssef Qaradhawi, les Frères musulmans qataris ont promu un discours de légitimation islamique des réformes sociales et libérales de l'émir Hamad. Qaradhawi développa le courant de la Wasatiya[422] et prôna l'instauration d'un État islamique tout en préférant le compromis politique à l'affrontement avec l'État.

  Installé à Doha depuis 1962, Youssef Qaradhawi a bénéficié de l'appui de l'Emir qui lui avait remis les clefs de l'enseignement et l'éducation de l'émirat. Chaque vendredi, il prêchait à la mosquée Bin Khattab à Doha et allait aux studios de la chaîne nationale qatarie pour son émission de prêche « Hady al-Islam » (L'orientation de l'islam). Mais la grande percée médiatique de Qaradhawi a débuté en 1996 avec l'émission « Al Shariya wal Hayyat » (La charia et la vie) sur Al-Jazeera, où il est interviewé par un animateur (Ahmad Mansour, Frère musulman égyptien) sur des questions nationales ou transnationales. Ce programme, suivi par plus que 35 millions de téléspectateurs, est à l'origine de la célébrité de Qaradhawi partout dans le monde, ce qui lui a permis de s'adresser directement à la « *Oumma* » sur les questions qu›il choisit lui-même (Palestine, caricatures au Danemark).

- **Al-Jazeera : porte-voix du djihad mondialisé**
  Les attaques terroristes du 11 septembre ont révélé Al-Jazeera à l'Occident. En février 2002, la chaîne qatarie est le premier média à obtenir une interview d'Oussama Ben Laden à Peshawar. Depuis, d'autres entretiens avec les chefs du djihad mondialisé se sont succédés. Certains en ont profité pour accuser Al-Jazeera d'être le sponsor du djihad, notamment après l'incarcération de son correspondant en Afghanistan, Taissir Allouni, par les autorités espagnoles pour appartenance à un mouvement terroriste.

  Al Jazeera a gagné en popularité suite à l'invasion américaine de l'Irak en 2003 avec les forces de la coalition. À la veille du conflit, Saddam Hussein a expulsé tous les médias étrangers sauf Al-Jazeera, lui permettant ainsi de couvrir en exclusivité la guerre et obligeant tous les grands groupes médiatiques internationaux à utiliser les images de la chaîne qatarienne. Après la chute de Saddam Hussein, la chaîne s'est illustrée par sa couverture de la résistance armée irakienne, occultant ainsi le discours libérateur américain, ce qui lui valut de nombreux problèmes avec l'armée américaine. En avril 2003, les locaux d'Al-Jazeera à Bagdad ont été bombardés par l'aviation américaine et son correspondant en Irak, Tarik Ayoub, tué. Al-Jazeera a dès alors acquis le statut de martyr et a profité d'une immense vague de sympathie dans le monde. Depuis, la chaîne possède un statut particulier dans le club des grands médias internationaux. Vilipendée par certains, vénérée par d'autres, la chaîne divise mais ne laisse pas indifférent.

[422] Bettina Graf, Global Mufti, The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, Hurst, p 213.

- **Al-Jazeera : sponsor du printemps arabe**

  Le 17 Décembre 2010, Al-Jazeera fut le seul média international à faire état de l'immolation du jeune Mohamed Bouazizi, dans la région de Sidi Bouzid en Tunisie. Cet événement, anodin pour la majorité des observateurs, a été le point de départ du printemps arabe. Al-Jazeera ne s'est cependant pas cantonné à couvrir les événements en Tunisie en invitant des figures de l'opposition et en diffusant les vidéos des témoins. Elle a créé des chaînes de diffusion en direct « Al-Jazeera live » et « Al-Jazeera live Egypt » pour transmettre en direct les images des manifestations.

  Face à l'omerta des chaînes nationales, Al-Jazeera a été la seule source d'information disponible, en profitant pour donner sa propre interprétation des événements et favoriser les acteurs politiques proches des Frères musulmans. Dans le cas libyen, où le Qatar a financé les rebelles, Al-Jazeera apparaissait comme le bras médiatique des groupes armés libyens majoritairement islamistes. Par conséquent, Al-Jazeera a acquis une hégémonie politique et médiatique qui lui a permis d'être non seulement un témoin, mais également un acteur important. La chaîne a été désignée par les démocrates arabes comme l'allié des Frères musulmans et accusée de promouvoir une forme de confiscation islamiste des révoltes des printemps arabes.

  Depuis 2011, la chaîne a perdu en crédibilité et doit affronter une nouvelle concurrence : ses taux d'audience ont baissé et d'autres chaînes ont réussi à secouer son hégémonie comme France 24, qui réalise, depuis 2013 des taux d'audience importants au Maghreb, dépassant al-Jazeera en Tunisie.

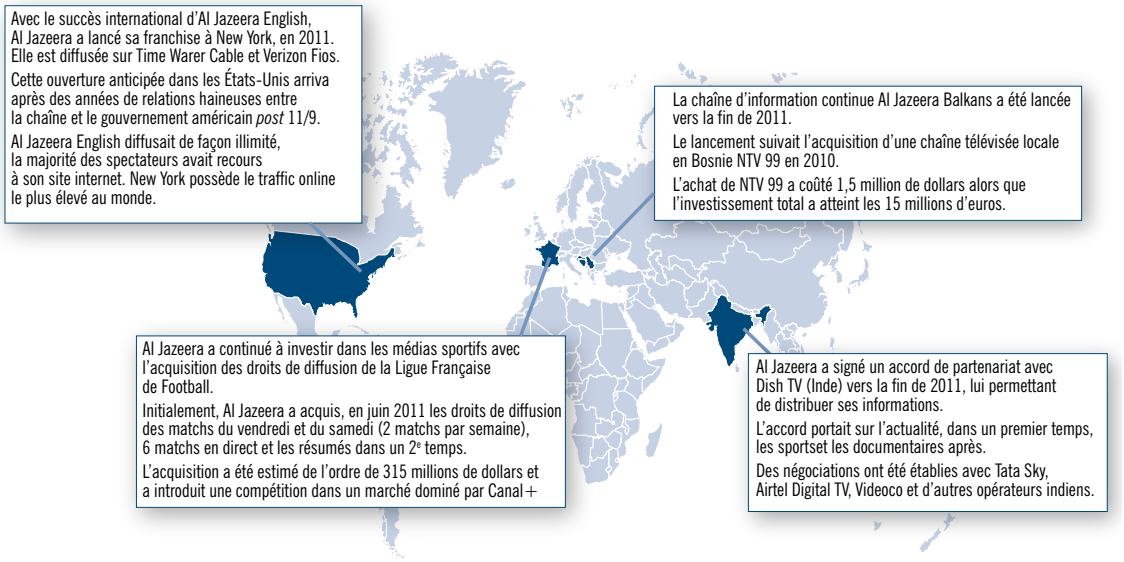
  Avec la chute de Mohamed Morsi et des Frères musulmans égyptiens en 2013, parallèlement à la militarisation progressive du conflit syrien, Al-Jazeera s'est transformée en outil de promotion du pouvoir qatari et de ses alliés. Les chefs d'al-Qaïda impliqués dans la guerre en Syrie y sont accueillis et présentés en libérateurs. L'apparition de Daech est réduite à un banal conflit confessionnel entre sunnites et chiites et la vague terroriste qui a frappé l'Europe présentée comme une réaction à l'impérialisme occidental et les insultes envers le prophète de l'Islam. Pour Yves Gonzales « Al-Jazeera est le révélateur de la décadence - ou en tout cas de la mauvaise santé - des médias arabes qui sont en train de sombrer dans un langage sectaire au lieu d'informer la société, d'être un contre-pouvoir »[423].

- **Al-Jazeera empire transnational**

  Les fonds qui ont servi à la création d'Al-Jazeera proviennent directement du Prince Hamad et s'élèvent à 500 millions de Riyals, soit l'équivalent de 150 millions de dollars[424]. Al-Jazeera accède directement au budget public tout en échappant aux instances de contrôle national (QBC : Qatar broadcasting and television Corporation). Elle est sous la tutelle de la Fondation Publique qatarie dont le conseil est nommé par l'émir. À la fin de l'année 2005, Qatar Telecom QTEL fut chargée de gérer les emprunts du groupe Al-Jazeera et d'organiser la création de nouvelles chaînes.

  Un sondage Gallup avait établi en 2005 qu'Al-Jazeera était l'une des marques le plus influentes au monde après Coca-Cola et Ikea.

[423] https://www.rts.ch/info/monde/7846259-la-chaine-de-tv-al-jazeera-accusee-de-flirter-avec-les-idees-de-daech.html
[424] Tourya Guaaybess, Télévisions arabes sur orbite, Un système médiatique en mutation (1960-2004), CNRS éditions, 2015



Source : Dubai Press Club, Arab Media Outlook 2011-2015.

- **Al-Jazeera en France : un outil d'islamisation**

  Depuis sa création en 1996, Al-Jazeera s'est appuyée sur la diaspora arabe, surtout maghrébine, pour s'implanter en France. Bénéficiant d'une position de monopole auprès de la diaspora arabe en Europe, Al-Jazeera a conquis la majorité de ces foyers français. Le succès d'Al-Jazeera auprès des Maghrébins de France s'explique par son ton plus libre que celui des autres chaînes arabes, les sujets politiques qu'elle traite et les prédications en direct de Qaradhawi – spécialiste des questions diasporiques. Ses taux d'audience avoisinaient les 50 % dans la communauté maghrébine de France en 2006 selon une étude réalisée en 2016 par le bureau d'étude Solis[425].

  La France est un pays d'une importance particulière pour Al-Jazeera puisque c'est le pays qui accueille le plus de musulmans en Europe[426]. Al-Jazeera a couvert attentivement tous les événements ayant eu un impact sur les musulmans de France (voile à l'école, attentat…) en insistant sur l'islamophobie du système français et sa haine de l'Islam.

  Le traitement d'Al-Jazeera de « l'affaire du voile » en 2004[427] montre cet intérêt de la chaîne pour la France et ses positions idéologiques islamistes. De fait, l'affaire du voile était devenue un sujet de prédilection pour la chaîne qatarie dès la remise du rapport Stasi en décembre 2003. Pour Eric Gobe « Al-Jazeera a fait de l'affaire française un révélateur de la tentation impériale et coloniale d'un Occident allergique à l'islam »[428].

[425] http://geopolis.francetvinfo.fr/abbas-bendali-al-jazeera-zappee-par-les-maghrebins-de-france-104365
[426] https://fr.wikipedia.org/wiki/Nombre_de_musulmans_par_pays
[427] Eric Gobe, *Al-Jazira et le voile : un espace médiatique arabe du débat français.* 2007. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00138573/document
[428] Eric Gobe.

– Le programme hebdomadaire Min Ourouba (*Depuis l'Europe*) s'est focalisé, dans ses éditions du 15 décembre 2003, du 12 janvier, 19 janvier et 16 avril 2004 sur cette décision française avec des reportages sur les diverses manifestations contre la nouvelle loi, la double condamnation du conseil européen de la Fatwa présidé par Qaradhawi, et des débats autour de la conséquence de cette décision sur les musulmans en France.

– Al-Milaff al-Ousbouii (Le dossier de la semaine) a présenté un reportage intitulé «le voile en France, entre laïcité et liberté d'exercice des cultes », le 20 Décembre 2003 suivi d'un débat avec le frère musulman Mohamed Bechari, président du FNMF.

– Liqa'a al Yaoum « la rencontre du jour » a invité François Burgat, le 24 décembre 2003, pour discuter autour de la nouvelle loi avec une couverture des différentes manifestations qui se sont déclenchées dans le monde arabe.

– Le programme religieux phare de la chaîne, al-Charia wal Hayat (La Charia et la vie), a invité Qaradhwai concernant « Les conséquences de l'interdiction du voile en France » le 21 décembre 2003 puis Abdelmajid Najjar (membre de l'UOIF, de l'IESH, du conseil européen de la Fatwa et du mouvement islamiste tunisien Ennahdha) le 4 janvier 2004 pour parler des « conséquences de l'interdiction du voile en France ». Dans l'émission du 21 décembre, Qaradhawi a appelé les musulmans à réagir face aux mesures prises par le gouvernement français, en protestant et en envoyant des pétitions. Il a rappelé aussi le conseil pour la Fatwa et a promis une Fatwa du conseil concernant la loi sur le voile. « Considérer le voile comme un signe religieux est une erreur (…). Si le signe religieux a simplement pour fonction de montrer son appartenance religieuse, tel n'est pas le cas du voile qui a pour fonction de cacher. Dieu a exigé de la croyante musulmane de se voiler (…) C'est un commandement coranique ».

– Le programme politique le plus célèbre d'Al-Jazeera, Al Ittijah al-Mouakes (*Avis contraire*) a choisi comme thème de débat « la compréhension de la laïcité par les musulmans » en invitant Mohamed Arkoun et le Frère musulman égyptien Ibrahim al-Khaouli. Pendant l'émission le présentateur a lancé une question aux spectateurs afin qu'ils y répondent par internet sur « l'opposition entre la laïcité et la religion ». 89 % avaient répondu positivement.

– Un autre sondage lancé sur le site internet de la chaîne intitulé « la décision française d'interdire le port du voile : est-elle une mesure favorable à l'intégration des musulmans dans la société française ou restreint-elle la liberté des musulmans ? » 86,2 % des répondants ont affirmé qu'elle s'opposait à la liberté des musulmans.

La stratégie d'Al-Jazeera vis-à-vis de la France émane de convictions islamistes profondes et d'une volonté de la part de l'émirat d'imposer sa vision de l'islam sur la communauté musulmane. L'exemple de « l'affaire du voile » montre ainsi les techniques d'influence utilisées par Al-Jazeera, comme le choix des invités – généralement des Frères musulmans –, les titres et les thématiques – provocants et sensationnels – et les sondages qui manquent d'objectivité. Fayçal Qassem, le célèbre présentateur d'Al-Jazeera, commentait ainsi la loi du voile : « Comment se fait-il que la France parle avec emphase des valeurs de fraternité, de liberté et d'égalité, puis les balaie d'un revers de main ? Où est passée la liberté, ô pays de liberté ? Où sont passés le pluralisme culturel, la liberté de conscience et la liberté religieuse ? Le jour viendra où la lapidation d'Ibliss

sera considérée comme une action terroriste. Aujourd'hui, le voile, demain la barbe et peut-être la djellaba. Avons-nous interdit aux occidentales dans nos pays d'apparaître à moitié nues ? La laïcité française est-elle un véritable modèle de laïcité ? N'est-elle pas influencée par l'abominable despotisme français ? »[429]

L'influence d'Al-Jazeera sur les populations musulmanes d'Europe était indéniable sur leur formation intellectuelle et aspirations identitaires. Elle les a maintenues dans la « *Oumma* » transnationale conceptualisée par Qaradhawi. Après 2011, l'influence de la chaîne qatarie a diminué à cause de son alignement politique avec les Frères musulmans et elle connut une perte d'audience dans les pays du printemps arabe et de leurs ressortissants en Europe. Le facteur du « repli nationaliste » a également changé la donne selon Abbas Mendali[430], le directeur du bureau d'études Solis. Les maghrébins en France préfèrent désormais regarder Canal Algérie pour les algériens, 2M pour les Marocains ou Al Wataniya pour les tunisiens. L'essor des chaînes religieuses islamiques comme Iqra TV a également privé al-Jazeera de deux de ses atouts majeurs, la prédication en ligne et les Fatwas des grands cheikhs reconnus dans le monde musulman.

Al-Arabiya : la riposte saoudienne

- **Stratégie médiatique de l'Arabie saoudite**

  La politique médiatique du royaume s'est construite, dans un premier temps, dans une logique commerciale, avant d'intégrer une dimension plus politique devant la concurrence exercée par al-Jazeera. Dès les années 1980, les Saoudiens ont lancé de grands groupes médiatiques (Orbit, MBC, ART…) Ils étaient alors les premiers à diffuser des chaînes de divertissement cryptées, en partenariat avec des entrepreneurs médiatiques libanais. L'arrivée de la chaîne qatarie Al-Jazeera, perçue comme une menace pour l'hégémonie saoudienne dans le monde arabe et caractérisant le refus du clan Al-Thani de se soumettre à l'autorité traditionnelle saoudienne, est l'un des facteurs expliquant le changement de stratégie de la part de l'Arabie-Saoudite. Un second facteur est la répercussion de la guerre du Golfe qui a terni l'image du royaume dans le monde musulman et diminué son prestige religieux. Le troisième événement qui confirmera la nécessité d'une ceinture médiatique saoudienne est le printemps arabe qui permettra aux Frères musulmans – alliés du Qatar- d'accéder au pouvoir dans plusieurs pays arabes. Ces deux niveaux de menaces – politique et religieuse – ont mobilisé les capitaux saoudiens pour le lancement de plusieurs chaînes, parmi lesquelles :

  – Al-Arabiya, Sky News, Al Hadath et d'autres chaînes d'information en continu qui défendent les politiques saoudiennes dans la région. Calquées sur le modèle d'Al-Jazeera, ces chaînes ont profité du déclin de crédibilité de cette dernière suite à son alignement avec les Frères musulmans. Les chaînes d'information en continu sont créées avec l'aval de l'État, qui en assure le contrôle.

  – Une multitude de chaînes religieuses sunnites qui diffusent le wahhabisme – doctrine officielle de l'État – et sa version apolitique, le madkhalisme. L'objectif de ces chaînes est d'asseoir le

[429] Eric Gobe.
[430] http://geopolis.francetvinfo.fr/abbas-bendali-al-jazeera-zappee-par-les-maghrebins-de-france-104365

leadership religieux des Saoudiens sur l'ensemble des musulmans et de contrer l'influence iranienne. Plusieurs de ces chaînes proviennent d'initiative privée (hommes d'affaires ou oulémas) et puisent leurs financements dans des structures proches de l'establishment religieux saoudien, comme les bureaux coopératifs de prédication et d'orientation.

La montée en puissance d'Al-Jazeera, le déclenchement par les États-Unis de la « guerre contre la terreur » et le lancement à Londres en mai 2003, par des opposants islamiques, du « Mouvement pour la Réforme Islamique en Arabie »[431], Islah TV, conduisirent le régime saoudien à investir dans le marché arabe de l'information. La première chaîne d'information internationale saoudienne Al-Arabiya fut lancée à Dubaï, le 3 mars 2003, suivie par la première chaîne d'information nationale saoudienne Al-Ikhbariya.

La création d'Al-Arabiya, arrimée au groupe saoudien MBC (Middle East Broadcasting), survient dans le cadre d'une stratégie visant à contrer l'influence grandissante d'Al-Jazeera, en se posant comme une alternative, donnant une autre interprétation des événements qui secouent le Moyen-Orient.

Le budget de fonctionnement alloué à la chaîne s'élève à 300 millions de dollars répartis sur une durée de cinq ans. Le Koweït a participé à hauteur de 20 % à son financement global. Une contribution de courte durée compte tenu de la volonté des Saoudiens de conserver une totale emprise sur la chaîne. Les frais de gestion et de fonctionnement sont couverts directement par MBC, la maison mère. La contribution de la société ARA[432] au financement d'Al-Arabiya s'est faite par la publicité. Elle assurait 30% des recettes publicitaires qui sont estimées entre 10 et 20 millions de dollars par an. Elles sont loin de couvrir les dépenses de la chaîne et n'ont pas permis d'atteindre une autonomie financière.

Al-Arabiya offre une alternative qui se veut « sage, modérée et équilibrée » à la version de l'actualité présentée par la chaîne qatarie. Pour y arriver, elle s'est appuyée sur des journalistes hostiles à l'islam politique des Frères musulmans. Cependant, la liberté de ton affichée ne peut dépasser les lignes rouges imposées par l'administration saoudienne, comme ce fut le cas pour Abderahmane Al Rached qui fut le directeur général d'Al-Arabiya. Le 14 septembre 2010, Al Rached a été contraint de donner sa démission après la diffusion d'un documentaire intitulé « L'Islam et l'Occident » qui comportait des critiques du Wahhabisme. Le documentaire faisait état d'un lien entre la pensée wahhabite et le terrorisme.

Parmi les programmes de la chaîne, on note :

– Al-Hadath al-Masri (*L'événement égyptien*) : émission hebdomadaire consacrée à la couverture des évolutions survenues sur la scène politique après la chute de Moubarak. L›émission rend compte de la vie politique en Égypte et de tous les événements qui se sont produits après la révolution.

– Sinaat al Maout (*L'industrie de la mort*) : programme phare de la chaîne Al-Arabiya, lancé en 2006 et présenté par Rima Salha. L'émission est emblématique, spécialisée dans le volet

[431] Mouvement d'opposition politique basé à Londres.
[432] Tourya Guaaybess, Télévisions arabes sur orbite, Un système médiatique en mutation (1960-2004), P. 98, CNRS éditions, 2015

« terrorisme ». Elle suit de près son évolution, sa chronologie et ses répercussions dans le monde arabe. Dans cette émission, les Frères musulmans sont considérés comme la source fondatrice du terrorisme.

Porte-parole du régime saoudien, la chaîne Al-Arabiya s'est concentrée sur la question djihadiste en diffusant des reportages et des documentaires tout en multipliant les programmes de sensibilisation et de prévention. Cependant, elle n'a pas essayé de transmettre un discours religieux pour contrer la rhétorique djihadiste, laissant la question religieuse à sa consœur saoudienne du bouquet ART, la chaîne islamique IQRAA TV qui s'est spécialisée dans les programmes religieux avec la participation active des oulémas saoudiens.

La Turquie

Par son histoire et sa puissance économique, la Turquie est le pays musulman figurant parmi les pionniers du journalisme et de l'adaptation des technologies médiatiques dans la région. L'opposition güleniste a profité de cette tradition journalistique et contrôle un grand réseau de médias dans le pays, comme « Zaman », quotidien le plus distribué en Turquie, disponibles en plusieurs langues et destiné à la diaspora turque en Europe. Il en va de même pour la principale chaîne télévisée turque, TRT, qui a adopté une politique multilingue et créé plusieurs antennes en français, en anglais et en arabe.

Le printemps arabe a été marqué par une plus grande affirmation de la Turquie sur la scène internationale. Désormais, le régime turc est le parrain des Frères musulmans. Dans sa stratégie médiatique, la Turquie a un temps cherché à renouveler l'industrie de production égyptienne vieillissante et en panne de créativité. Dans sa stratégie d'influence médiatique, le pays s'est appuyé sur les feuilletons et les séries télévisées, très suivies dans le monde arabe. Ces séries ont néanmoins une relation complexe vis-à-vis d'Ankara : si la mise en valeur de l'histoire ottomane et du modèle sociétal turc -moderne mais conservateur- sied au pouvoir, l'indépendance de certains producteurs qui mettent en valeur des femmes fortes et indépendantes tend à irriter les autorités. Ces feuilletons, traduits et diffusés par les chaînes généralistes arabes, ont connu un rapide succès auprès des familles arabes. En réaction, l'Arabie-Saoudite a décidé en mars 2018 d'arrêter leur diffusion sur les chaînes de MBC afin de sanctionner les choix politiques d'Erdogan, mais également pour contrer l'influence libérale de certaines séries qui mettent à l'honneur le combat de femmes divorcées.

2.2. Les chaînes religieuses : un business politico-religieux

L'Arabie saoudite, malgré l'exportation d'un appareil idéologique imprégnant tous les domaines de la vie sociale, n'a pas de système de propagande unifié et centralisé. L'idéologie officielle fonctionne plus comme un outil de légitimation religieuse que comme un moyen de mobilisation.

La chaîne saoudienne IQRA TV est pionnière parmi les chaînes islamiques mondialisées (il en existe plus de deux cents actuellement). Elle a été créée en 1998 par Salih al-Kamel, magnat de l'immobilier et précurseur de l'investissement privé dans les médias avec le groupe ART. L'homme

d'affaires, qui n'hésite pas à se transformer en prédicateur pendant les visites d'inspection de ses projets dans le monde arabe, a longtemps été proche de la Ligue islamique mondiale. Marié avec une vedette de la télé égyptienne non-voilée, Salih al-Kamil est habile à teinter ses investissements d'un vernis wahhabite[433], plaçant la prédication au centre des devoirs des musulmans.

IQRA TV a réuni, dès son lancement en 1998 des prédicateurs et des religieux venus de tout le monde arabe : de Qaradhawi et sa « *Oumma* transnationale » à Amr Khaled et son « évangélisme islamique ». Ce dernier, devenu une vraie star dans le monde arabe suivie par des millions de téléspectateurs, est le symbole de cette nouvelle génération de télévisions islamiques. L'avènement des paraboles et des récepteurs analogiques a introduit ces prédicateurs dans tous les foyers arabes, annonçant ainsi le début d'une ré-islamisation qui a bouleversé les normes de plusieurs pays. Parmi les conséquences de ces transformations, on note l'omniprésence des symboles islamiques dans l'espace public et l'infiltration des discours religieux dans les actes du quotidien.

IQRA TV a inauguré le développement rapide des chaînes islamiques. Les prédicateurs saoudiens sont rapidement devenus très populaires dans une large frange des sociétés arabes et les *fatwas* en direct ont suscité des débats qui pouvaient par exemple porter sur la compatibilité des lois séculières de certains pays avec la charia.

La prédication satellitaire, dont une partie est directement financée par des prédicateurs saoudiens, a rapidement conquis des territoires non-musulmans en ciblant les communautés musulmanes à l'étranger. Ces dernières ont trouvé dans ces chaînes le moyen de s'informer sur la religion, affirmant ainsi leur identité musulmane, dans un milieu considéré comme réfractaire voire hostile à l'islam. Al-Majd TV, IQRA TV et d'autres chaînes ont créé des versions en anglais, en ourdou et en français. Certains religieux, membres du conseil saoudien des grands oulémas, ont à leur tour créé leurs propres chaînes en Europe, comme Cordoba TV, qui diffuse en Espagne. Cette chaîne, qui propageait des propos extrémistes, a suscité une grande polémique dans la presse espagnole qui a accusé « Rissalat al-Islam », la société qui possède Cordoba TV, de proximité avec al-Qaida.

Parallèlement aux chaînes islamiques tenues par des hommes d'affaires ou des religieux saoudiens, on note l'existence d'un troisième type de chaînes, celui des activistes islamistes installés en Europe, principalement en Grande-Bretagne. Arrivés sur le vieux continent dans les années 1980, des militants islamistes radicaux ont autant profité des bénéfices de la démocratie que des financements provenant du Golfe, créant des radios et des chaînes axées sur les communautés musulmanes d'Europe. « Islam Channel », qui a été créée par le *leader* salafiste et djihadiste d'origine tunisienne Mohamad Ali Harrath, illustre cet exemple : encouragé par le système communautariste britannique, « Islam Channel » a dépassé l'échelle de la représentation simple de la communauté musulmane et est devenue une plateforme mêlant tous les courants de l'Islam politique, du frère Tariq Ramadan aux recruteurs djihadistes du Londonistan. Actuellement, « Islam Channel » monopolise une part considérable de l'audience des chaînes musulmanes en Grande-Bretagne. En 2011, un rapport de l'OFCAM (office of communication) affirmait que 59 % des 2,7 millions de musulmans, avaient regardé Islam Channel[434].

[433] Salih al-Kamil était le promoteur et l'aménageur des Berges du Lac de Tunis dans les années 80.Il a obtenu l'interdiction de la vente des boissons alcooliques dans cette partie de la ville.

[434] Nur Kareelawati Abd Karim, Revisiting the discourses of the 'Clash' for the study of culture in a Muslim television production.

À la conquête de l'Afrique

En 2013, le ministère saoudien des affaires islamiques a lancé un bouquet de chaînes islamiques pour le continent africain, considéré comme un front pionnier de la prédication. Le bouquet contient plusieurs chaînes utilisant neuf langues africaines :

- Africa TV : pour l'Erythrée, l'Ethiopie et Djibouti
- Africa TV Sawahili : pour l'Afrique de l'est (Somalie, Kenya, Tanzanie, Ouganda, Malawi et les îles Comores)
- Africa TV Hawsa : pour l'Afrique de l'ouest (Benin, Burkina Faso, Cameroun, Ghana, Tchad, Nigéria…)
- Africa TV 4 : chaîne francophone
- OUA TV : chaîne éducative affiliée à l'Université internationale d'Afrique au Soudan.

Salah ben Abdelaziz al-Cheikh, le ministre saoudien des affaires islamiques et Abdelaziz ben Abdallah al-Cheikh, grand mufti et président du conseil des grands Oulémas, ont inauguré le nouveau bouquet islamique[435] et ont insisté sur l'urgence de la diffusion de la *da'wa* en Afrique pour « sauver le continent des missionnaires évangélistes ». Ces propos ont été appuyés par le directeur des chaînes, Mohamed ben Abdelaziz al-Khudhairi, qui est professeur d'études coraniques à l'Université du roi Saoud.

Actuellement, ces chaînes diffusent de Khartoum au Soudan et multiplient les productions audiovisuelles de prédication islamique. Des prédicateurs arabes et africains, généralement des anciens de l'université de Médine, y sont invités pour donner des leçons de religion. Les chaînes traduisent, en plusieurs langues africaines, les productions des autres télévisions islamiques et essayent aussi d'organiser des événements socio religieux, comme les concours de récitation du Coran, afin d'attirer de nouveaux fidèles.

Les chaînes islamiques ont permis au discours de rupture (rupture avec l'Occident, rupture avec la démocratie etc.) d'avoir une écoute mondiale et une large influence chez les musulmans partout dans le monde. Elles ont pu déclencher, dans le monde arabe, une ré-islamisation sociale à la veille du printemps arabe et ont contribué au renforcement des mouvements politiques islamistes. En Europe, ce sont des vecteurs de clivage, de rupture et un terreau pour les idées extrémistes.

Actuellement, la mosaïque de chaînes et leur nombre croissant reflètent :

1. L'importance des revenus publicitaires et l'immensité du marché médiatique musulman (1,5 milliard de musulmans).
2. La diversité des acteurs de ce marché (États, hommes d'affaires, savants religieux, activistes…).
3. Les divisions internes du monde musulman sur toutes les échelles (géopolitiques, sociales, théologiques…).

[435] http://www.alriyadh.com/822862

Chaînes principales par région et format

RÉGION/ PAYS	LANGUE	CHAÎNE TV	FORMAT DE DISTRIBUTION	DESCRIPTION
Egypte, Arabie saoudite	Anglais	Huda TV	Traditionnel	Huda TV est une chaîne satellite qui propose une programmation islamique axée sur la récitation du Coran et l'apprentissage de la langue arabe.
Indonésie	Indonésien	MNC Muslim	Traditionnel	MNC Muslim est une chaîne satellite qui propose une programmation islamique à travers des clips musicaux, des séries, des informations, des *talk shows* et des documentaires.
Inde	Ourdou, Hindi	ZEE Salaam	Traditionnel	Zee Salaam est une chaîne satellite de divertissement et de mode de vie qui propose de la poésie traditionnelle populaire.
Malaisie	Malaisien	TV AlHijrah	Traditionnel	TV AlHijrah est un réseau de télévision à accès libre contrôlé par une société d'État qui a été lancé pour présenter des *talk-shows* islamiques, des interviews et des émissions en direct.
Pakistan	Ourdou	ARY Qtv	Traditionnel	ARY Qtv est une chaîne satellite qui propose des programmes axés sur du contenu religieux sunnite, qui inclut des talk-shows, des émissions de question-réponse, de la musique *qawwali*, et de la poésie traditionnelle.
Emirats arabes unis	Anglais, Ourdou	Peace TV	Traditionnel	Peace TV est une chaîne satellite à accès libre qui couvre des évènements islamiques en live, des programmes éducatifs et d'enseignement.
Royaume-Uni	Anglais	Alchemiya	En ligne	Alchemiya Media est une plateforme en ligne, sur abonnement, de vidéo à la demande qui montre les musulmans sous un jour positif, couvrant l'art, la culture, l'histoire, le patrimoine, les voyages, le style de vie, la spiritualité et les programmes pour enfants.
Royaume-Uni	Anglais	Islam Channel	Traditionnel	Islam Channel est une chaîne satellite à accès libre qui propose des programmes ayant trait aux affaires courantes, à l'éducation, aux valeurs islamiques, à la doctrine islamique, et à des sujets domestiques, financiers et relatifs à la communauté.

RÉGION/ PAYS	LANGUE	CHAÎNE TV	FORMAT DE DISTRIBUTION	DESCRIPTION
États Unis	Anglais	Guide US TV	Traditionnel	Guide US TV est une chaîne satellite à accès libre qui propose principalement des vidéos live ou préenregistrées de savants islamiques.
Etats Unis	Anglais	IECON TV-Yurizk	En ligne	IECON TV est une chaîne de télévision en ligne pour la finance islamique et le halal qui est contrôlée par Yurizk, une plateforme d'éducation en ligne avec des cours dédiés à la finance islamique.
Turquie	Anglais	TRT Diyanet	Traditionnel	TRT Diyanet est une station de télévision turque contrôlée par la Corporation de Radio et de Télévision turque et la Présidence des Affaires Religieuses turque. Elle propose des documentaires, des *talk-shows*, et des programmes sur l'histoire islamique, l'art, l'éducation, et la culture.
Arabie saoudite	Arabe	Iqraa TV	Traditionnel	Iqraa TV est une chaîne satellite et sur Internet qui propose des programmes portant sur les enseignements du Coran, l'éducation des enfants, la santé et la nutrition, ainsi que les questions financières à travers une perspective islamique.
Afrique du Sud	Anglais	Deen TV	Traditionnel	Deen TV est une chaîne de style de vie qui couvre les sujets de santé, d'éducation, de communauté et de voyages liés à l'islam.

Sources : sites internet des entreprises, DinarStandard synthesis and analysis.

Conclusion

L'islamisme s'implante et se diffuse, par différents vecteurs, dans des sociétés dont il n'est pas originaire. Dans de nombreux pays, il modifie les équilibres politiques et les forces religieuses préexistantes, s'en prenant par exemple de front (dans le cas du salafisme) aux traditions locales, dans l'idée qu'il n'existerait qu'un seul et véritable islam. Les acteurs de cette expansion sont multiples. Il faut distinguer au moins deux voies : la voie étatique, souvent liée à des intérêts plus stratégiques que purement religieux, et la voie des initiatives prosélytes, nombreuses et dynamiques, qui peuvent profiter du soutien du pouvoir sans en avoir forcément besoin. Il n'y a donc pas de complot global, mais la puissance d'action de l'islamisme dans le monde résulte à la fois de son caractère acéphale et de la conjonction d'intérêts communs entre des acteurs géopolitiques et des acteurs religieux. Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'islamisme, particulièrement le salafisme, est le courant islamique le plus vivace aujourd'hui. Système de pensée islamique dominant, même au prix d'adaptations, dans bien des pays, il continue de labourer idéologiquement de nombreuses autres sociétés. Et quand il ne s'impose pas, il n'en devient pas moins le courant religieux musulman à partir desquels tous les autres doivent se définir.

Il nous reste, dans une dernière partie, à questionner la réception de l'islamisme, tout particulièrement du salafisme, par les populations musulmanes européennes. Comme pour le reste du monde, le salafisme est aujourd'hui le discours religieux musulman le plus dynamique en Europe, loin devant tous les autres. Il séduit au-delà du cercle de ses stricts sympathisants. Les problématiques ne doivent cependant pas être posées de la même façon que pour le monde arabo-musulman, puisque l'islamisme s'implante dans des sociétés dont il conteste pour partie ou entièrement les normes et valeurs. L'islamisme s'y développe hors de son contexte d'origine. Si des phénomènes d'adaptation, inévitables, peuvent être constatés, ce discours religieux constitue bien souvent un absolu, dont les positions sont plus fermes et intransigeantes que dans leur milieu d'origine[436], quitte à produire des phénomènes de rupture avec la société qui les entoure, jusqu'aux séparatisme le plus sectaire.

[436] ROY Olivier, *La sainte ignorance, le temps de la religion sans culture,* Le Seuil, 2008.

Partie IV

Situation de l'islamisme en Occident

Dans le contexte européen, le discours islamiste n'a d'autre choix que de s'adapter et de développer un système de pensée particulier. Les thèmes sur lesquels insistent les Frères musulmans européens, mais également les salafistes du continent, diffèrent de ceux mis en avant dans les pays du Moyen-Orient. Parce que le contexte est différent : dans les démocraties européennes la religion est moins prégnante qu'ailleurs et les populations qui ne sont pas majoritairement musulmanes. La conversion de ces populations à l'islam n'est pas un objectif direct de l'action. L'enjeu est plutôt de se distinguer des populations qui ne sont pas musulmanes, c'est-à-dire d'apparaître comme un groupe à part. Influencer les sociétés, certes, mais surtout influencer les autres musulmans, et pour les plus radicaux (à l'exemple de plusieurs groupes qui ont pu exister au Moyen-Orient), créer une rupture entre eux et ceux qui ne leur ressemblent pas.

Il existe cependant une échelle dans la volonté de se distinguer du reste de la population. L'idéologie fériste européenne est ainsi moins radicale que l'idéologie salafiste. Le modèle proposé par les Frères européens est celui d'une communauté : il s'agit de permettre aux musulmans de se différencier de la société qui les entoure, sans que cela induise une rupture avec elle. L'enjeu est de faire de la communauté musulmane un tout cohérent qui puisse s'intégrer, en tant que groupe, dans un ensemble plus large, qui serait par conséquent multicommunautaire. Pour ce faire, une identité musulmane, unique et figée, est mise en avant, afin de produire une unité qui n'existe pas dans la réalité du fait des différences ethniques des musulmans et des différents courants qui composent l'islam européen. Cette volonté d'exister et d'être reconnu implique que l'enjeu est davantage politique que religieux, même s'il s'appuie sur une identité et des références religieuses.

La référence des salafistes est au contraire purement religieuse, d'où un phénomène de différenciation et, *in fine*, de rupture, beaucoup plus prononcé. La vision qu'ont les salafistes de la communauté est à la fois plus restreinte et plus définie que celle des Frères musulmans. Il ne s'agit pas pour les premiers d'étendre une identité musulmane à tous les musulmans en leur faisant prendre conscience de cette identité, mais de souder une petite communauté et de ne l'étendre que par l'adhésion à une orthodoxie et à une orthopraxie exigeantes. Pour un salafiste, vivre en Europe, où les musulmans sont en minorité, constitue normalement une contradiction, puisque son idéal est de vivre dans une société (parfaitement) musulmane. D'où le désir de *hijra*, de départ vers une terre musulmane où la foi peut être vécue sans entrave. Le départ vers le Moyen-Orient n'est aujourd'hui presque plus d'actualité, pour différentes raisons explicitées partie III (chapitre 4) et la tendance actuelle est à la sédentarisation des salafistes. Il s'agit donc à présent pour eux de s'adapter à la réalité européenne, sans toutefois aller dans son sens puisqu'elle est toujours considérée comme impure et décadente. Les cercles salafistes prennent le parti de se distinguer complètement du domaine des *koufars*, la société qui les entoure, en la rejetant. La solution est de créer un milieu clos et hermétique, dans lequel il est possible de vivre en autarcie, et d'où résulte le communautarisme. Ce monde parallèle, ou cette contre-société, constitue en quelque sorte une *hijra* intérieure, qui permet de vivre sur le même territoire que les mécréants, sans faire société avec eux.

Malgré leurs différences, ces deux formes, communauté et communautarisme, se rejoignent. Au-delà de positions théologiques et d'objectifs différents, l'idéologie fériste et l'idéologie salafiste en Europe partagent des symboles communs, comme la question halal ou celle du voile. Ces particularismes du quotidien, fondés sur des références religieuses, sont des marqueurs de distinction qui peuvent servir de leviers identitaires, car ils impliquent un surcroit de visibilité. Ce sont donc plus que des obligations

ou des pratiques religieuses, comme elles sont fréquemment présentées, puisqu'elles recouvrent à la fois des intérêts religieux, communautaires, politiques et parfois économiques. Cette convergence d'intérêts fait la puissance du discours islamiste et explique son influence dans le quotidien des populations musulmanes européennes. Ces discours, et leur mise en pratique quotidienne, créent des normes et des modèles qui dépassent les frontières étroites des cercles fréristes ou salafistes.

CHAPITRE I

L'ISLAMISME EN FRANCE : DE LA COMMUNAUTÉ AU COMMUNAUTARISME

Quelle est la situation de l'islamisme en France ? Quelle est l'attitude des musulmans français face à cette idéologie ? Sont-ils en train de se replier sur une communauté religieuse ? Pour le savoir, seuls des outils quantitatifs sont utilisables. Trop souvent, sur la question de l'islam dominent des préjugés et des erreurs d'appréciation. C'est pour lutter contre ce manque que l'Institut Montaigne a réalisé en 2016, en partenariat avec l'IFOP, une grande enquête sur les musulmans de France, enquête pionnière, souvent saluée, parfois critiquée et malheureusement jamais dupliquée par un autre centre de recherche, public ou privé.

De cette enquête de 2016 est souvent resté un chiffre, celui des 28 % des musulmans interrogés que nous avions classés dans la catégorie des « sécessionnistes et autoritaires ». Il est nécessaire de comprendre comment les idéologies et les circuits de diffusion décrits précédemment conduisent à construire une vision du monde alternative voire opposée à la vision républicaine à la française, et plus largement à l'idéologie occidentale libérale et démocratique.

Il s'agit de voir comment ces communautés islamistes vivent et étendent leur influence au-delà de leur cercle de militants. Pour cela, nous nous intéresserons à la cohérence interne des discours tenus et à la vision de la communauté qu'ils portent : si les idéologies islamistes font toujours référence à la tradition, il s'agit néanmoins de constructions intellectuelles contemporaines, et l'anti-modernisme affiché n'est pas une ignorance de la modernité mais plutôt la volonté de proposer une offre idéologique alternative, qui prend appui sur les sociétés dont il conteste le fonctionnement. Nous verrons ainsi comment les symboles islamistes ont rencontré des intérêts économiques pour créer des systèmes qui rendent la séparation viable et en même temps que la promotion de symboles, présentés comme religieux ou identitaires, et qui prêche au-delà des sympathisants. Les symboles nés historiquement en contexte islamiste comme le halal ou le voile ne sont aujourd'hui plus des marqueurs d'islamisme, mais des marqueurs simplement religieux ou identitaires. Ils sont néanmoins ensuite récupérés dans les combats islamistes, permettant la promotion de certains thèmes sous couvert de symboles unificateurs.

L'objectif est donc d'expliquer le processus de différenciation d'une partie de la population musulmane française (les fameux 28 %) du reste de la population, de retracer le parcours idéologique qu'elle a suivi et de retrouver l'origine des influences qui permettent de comprendre l'émergence de phénomènes de modèles de sociétés parallèles, de replis communautaires, voire de communautarismes déjà constitués.

1. Les musulmans influencés par l'islamisme, minoritaires parmi les musulmans français

Avant d'examiner les processus de réception des idées et des marqueurs islamistes, faisons un état des lieux de leur influence et de leur impact en France, tout en rappelant un fait essentiel : bien que leurs progrès soient rapides, ces idées restent minoritaires en France dans la population musulmane.

1.1. Profils des musulmans de France

Rappels historiques sur les musulmans de France

Avec la conquête de l'Algérie en 1830 débute la présence coloniale de la France dans des pays de population musulmane. La colonisation de l'Afrique occidentale française, de l'Afrique équatoriale française, les protectorats du Maroc et de la Tunisie, la présence durable de la France en Algérie organisée en trois départements ou les mandats du Moyen-Orient (Syrie et Liban) ont placé *de facto* pendant près d'un siècle des pays musulmans sous gouvernance et administration françaises. Selon les périodes, des millions de musulmans d'Afrique, du Maghreb, du Moyen-Orient et de l'océan Indien furent français, avec différents degrés de citoyenneté, théorique ou effective.

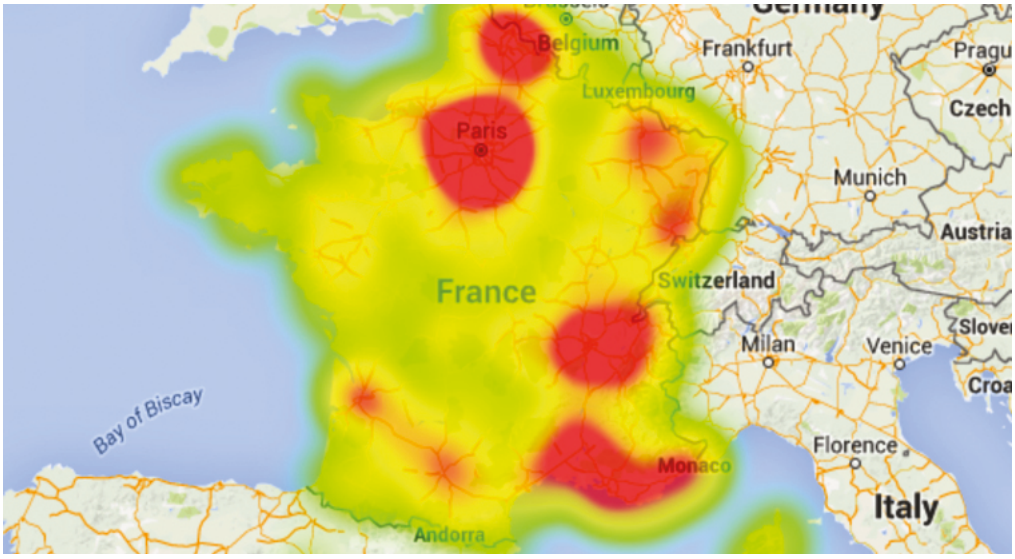
La présence de musulmans sur le territoire métropolitain est plus circonscrite dans le temps : elle commence au début du XXe siècle, même si elle ne concerne alors que quelques milliers d'individus. Pendant la Première Guerre mondiale, la France mobilise ses « troupes coloniales », 600 000 hommes, dont les goumiers marocains et les tirailleurs sénégalais ; mais aussi presque un tiers de la population masculine algérienne âgée de 20 à 40 ans. Cette première présence musulmane sur le territoire métropolitain ne se limite pas aux troupes, puisqu'à l'arrière de nombreux musulmans travaillent dans les usines régies par le Service d'Organisation des Travailleurs Coloniaux, qui dépend de l'armée.

L'État institue la carte de séjour en 1917 et c'est à partir de l'entre-deux-guerres qu'il prend en charge cette immigration, et en particulier l'immigration nord-africaine. Il crée aussi les brigades des affaires nord-africaines, rattachées au ministère de l'Intérieur et des Affaires sociales. Cette première présence musulmane se lit par quelques bâtiments symboliques, tels que la Mosquée de Paris, inaugurée par le président Gaston Doumergue en 1926 aux côtés du sultan du Maroc Moulay Youssef, ou bien l'hôpital franco-musulman Avicenne à Bobigny en 1925. Le Front Populaire accorde le droit de libre-circulation sur le territoire aux Nord-Africains, sous réserve qu'ils possèdent une carte d'identité et un visa spécial. À la fin des années 1930, la France a un solde naturel négatif et le pays manque de main-d'œuvre, si bien qu'à la chute du Front Populaire, les naturalisations s'accélèrent et des dérogations aux quotas d'emplois étrangers sont accordées par l'inspection du travail.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'impératif de reconstruction déclenche l'arrivée massive de populations venues de territoires de tradition musulmane. La grande majorité des musulmans français est issue de cette vague d'immigration, venue travailler dans les usines et les chantiers français pendant les Trente glorieuses appelés par les entreprises de métropole. Cela explique leur concentration sur cinq grandes zones liées à l'histoire industrielle française :

- Le Grand Paris, avec d'importantes concentrations en Seine-Saint-Denis en particulier, et un peuplement d'une grande diversité d'origines ;
- Marseille et la façade méditerranéenne, dont une grande partie de la population est d'origine maghrébine ;
- Lyon et la vallée du Rhône ;
- Lille, Roubaix et le bassin minier du Nord, où prédomine la communauté marocaine, rifaine en particulier ;

- L'Alsace, la Moselle et le bassin minier de l'Est, où la présence de la communauté turque est importante.



Depuis les années 1970 et le premier choc pétrolier, le flux d'immigration de main-d'œuvre a beaucoup diminué et les musulmans qui s'installent en France arrivent majoritairement dans le cadre du regroupement familial. Une très large partie d'entre eux a acquis la nationalité française, et aujourd'hui la majorité d'entre eux vit en France métropolitaine depuis deux ou trois générations.

Les musulmans français sont dans leur majorité originaires d'Afrique du Nord : 38 % sont d'origine algérienne, 25 % d'origine marocaine, 8 % d'origine turque et 9 % sont originaires des pays d'Afrique sub-saharienne. La très grande majorité des musulmans étrangers sont eux-aussi originaires du Maghreb, d'Afrique ou de Turquie. Ces régions représentent en effet 23 % de la population totale de l'enquête et regroupent plus de 88 % des individus ne détenant pas la nationalité française.

La démographie des musulmans de France : quelques grands chiffres

Les chiffres suivants sont ceux obtenus par l'Institut Montaigne, en collaboration avec l'IFOP, lors d'une enquête réalisée en 2016 :

- 5,6 % des personnes interrogées de plus de 15 ans se déclarent musulmanes en France
- Les musulmans sont plus jeunes que le reste de la population ; 10 % des personnes interrogées de moins de 25 ans se déclarent musulmanes ; 75 % ont moins de 45 ans
- 72 % de ceux qui se déclarent musulmans sont issus d'une famille dont les deux parents sont eux-mêmes musulmans ; 7,5 % sont au contraire des convertis, et n'ont aucun parent musulman
- 50 % des musulmans qui se déclarent comme tels sont français de naissance, 24 % sont français par acquisition, et 26 % sont étrangers (en grande majorité originaires du Maghreb ou de Turquie)
- 24 % des musulmans déclarés sont ouvriers, 22 % sont employés, 8 % professions intermédiaires, 4,5 % sont cadres

1.2. Le rapport différencié des musulmans de France à la religion

1. Pour une vision générale de l'islam et des musulmans en France, nous renvoyons les lecteurs à notre rapport précédent. Rappelons ici la typologie à laquelle il aboutissait, construite au moyen d'une Analyse en Composantes Principales (ACM).

2. Cette typologie permet de déterminer les dimensions latentes, qui sous-tendent les rapports au religieux parmi les 1 029 personnes musulmanes concernées par l'enquête. Afin de rendre ces résultats plus compréhensibles, nous avons opéré une classification pour identifier un petit nombre de groupes, parmi les personnes qui se déclarent musulmanes ou dont les parents sont musulmans. Là encore, cette typologie n'est que l'une des typologies possibles. De plus, les critères techniques retenus pour la division des classes peuvent varier. Aussi, il convient de ne pas attacher trop d'importance au périmètre et au poids absolu des différentes classes mais davantage à la structuration générale des opinions et des attitudes.

- **Description des classes construites**

  Cette typologie permet de distinguer six classes, ordonnées de la catégorie des individus les plus modérés aux individus les plus autoritaires :

  – La **première catégorie (18 % des effectifs) est celle des individus les plus éloignés de la religion**. Ils sont favorables à la laïcité, ne formulent aucune revendication d'expression religieuse dans la vie quotidienne, qu'il s'agisse du monde du travail ou de l'école, ne souhaitent pas de nourriture halal à la cantine et sont très largement d'accord avec l'idée que la laïcité permet de pratiquer librement sa religion.

  – La **deuxième catégorie (28 % des effectifs) partage les mêmes valeurs** (ils sont d'accord avec l'interdiction de la polygamie et avec l'idée que la loi de la République passe avant la loi religieuse). **Elle se distingue par un attachement plus fort à la consommation de nourriture halal et une partie de ses membres est favorable à l'expression religieuse au travail**.

  – La **troisième catégorie (13 % des effectifs) est plus ambivalente**. Elle s'oppose au niqab et à la polygamie, mais elle conteste l'idée selon laquelle la laïcité permet de pratiquer librement sa religion. Sans être radicale, elle critique le modèle républicain, *a minima* dans ses modalités d'application. **Une forte minorité de ces membres souhaite d'ailleurs exprimer sa religion sur son lieu de travail**.

  – La **quatrième catégorie (12 % des effectifs) se distingue de la troisième par une plus grande acceptation de la laïcité. En revanche, elle critique massivement l'interdiction de la polygamie en France** tout en condamnant absolument le niqab, rejeté par 95 % des membres de ce groupe. Cette catégorie réunit beaucoup de musulmans étrangers résidant en France.

  – La **cinquième catégorie (13 % des effectifs) représente les individus qui présentent des traits autoritaires** : 40 % de ses membres sont favorables au port du niqab, à la polygamie, contestent la laïcité et considèrent que la loi religieuse passe avant la loi de la République. Dans leur immense majorité, les membres de ce groupe ne considèrent pas que la foi appartienne à la sphère privée, ils sont d'ailleurs majoritairement favorables à l'expression de la religion au travail.

– **La sixième catégorie (15 % des effectifs) se distingue de la cinquième en prônant une vision plus « dure » des pratiques religieuses**. En revanche, elle valorise la foi comme un élément privé et non comme un élément public. Presque tous ses membres valorisent le port du niqab et près de 50 % contestent la laïcité tout en étant favorables à l'expression de la religion sur le lieu de travail.

- **Ces six catégories racontent trois histoires différentes :**

  – **Les groupes 1 et 2 (représentant 46 % des musulmans de France) sont soit totalement sécularisés soit en train d'achever leur intégration dans le système de valeurs de la France contemporaine**. Ils ne renient pas pour autant leur religion, souvent identifiée au halal, et ont une pratique religieuse très supérieure à la moyenne nationale ;

  – **Le groupe formé par les catégories 3 et 4 est plus composite et s'inscrit clairement dans une position intermédiaire.** Les individus qui le composent sont fiers d'être musulmans et revendiquent la possibilité de revendiquer leur religion dans l'espace public. Très pieux (la charia a une grande importance pour eux, sans passer devant la loi de la République), ils sont souvent favorables à l'expression de la religion au travail, ayant très largement adopté la norme halal comme définition de « l'être musulman ». Ils rejettent très clairement le niqab et la polygamie et acceptent la laïcité. Ils représentent **25 %** de l'échantillon ;

  – **Le groupe qui rassemble les catégories 5 et 6 est le plus problématique : il réunit des musulmans qui ont adopté un système de valeurs clairement opposé aux valeurs de la République**. Si certains considèrent la laïcité leur permet de vivre librement leur religion[1] ou considèrent que la foi est une affaire privée[2], on peut davantage y lire une attitude de retrait et de séparation vis-à-vis du reste de la société que la compréhension de ce que signifie la laïcité. **28 % des musulmans de France** peuvent être regroupés dans ces deux catégories qui mélangent à la fois des attitudes autoritaires et d'autres que l'on pourrait qualifier de « sécessionnistes ». **L'islam est un moyen pour eux de s'affirmer en marge de la société française.**

Toutes les personnes musulmanes accordent donc une importance plus grande à la religion que la moyenne de la population française. La pratique religieuse y est ainsi plus intense que la moyenne de la population française (on estime au maximum que seulement 5 % des catholiques pratiquent régulièrement). Surtout, contrairement à la tendance dominante dans la société française, les musulmans sont de plus en plus pratiquants : ainsi, 32 % des personnes se disant musulmanes n'avaient pas du tout jeûné pendant le ramadan en 1989 alors qu'elles n'étaient plus que 20 % en 2011[3]. Selon notre enquête de 2016, ce mouvement d'accentuation de la pratique religieuse se poursuivait puisqu'ils n'étaient plus que 17 % à déclarer ne pas avoir jeûné du tout. Rappelons encore une fois que la pratique religieuse ne saurait en aucun cas être un critère pour distinguer des personnes en rupture ou une adhésion à des symboles islamistes. La majorité des musulmans sont bien intégrés à la société et, s'ils ont une pratique religieuse plus régulière que la moyenne

[1] « La laïcité permet aux musulmans de pratiquer librement leur religion » : • Plutôt d'accord / • Plutôt pas d'accord / • Refuse de répondre / • Ne sait pas.

[2] « Diriez-vous que la foi religieuse est pour vous d'abord quelque chose de privé ? » : • Oui, tout à fait / • Oui, plutôt / • Non, plutôt pas / • Non, pas du tout /• Refuse de répondre / • Ne sait pas.

[3] GAULMYN (de) Isabelle, « Les musulmans pratiquent plus qu'il y a vingt ans », *La Croix,* 31 juillet 2011.

française, cela ne pose pas de problème particulier. En outre, leur modération n'en fait pas pour autant des individus qui seraient « modérément musulmans » comme certains islamistes malveillants voudraient le faire croire.

En aucun cas il ne s'agit de réduire la population musulmane aux idées islamistes ou à des comportements violents ou de rupture avec les valeurs républicaines françaises. L'enquête de 2016 montre, et rien n'indique que la structuration ait pu changer, que la majorité des musulmans de France n'étaient pas islamistes. Pour autant, une minorité significative, les « sécessionistes » pouvaient être qualifiés d'islamistes et, dans le cadre de ce travail, nous allons nous concentrer sur ces 28 % qui eux ne s'inscrivent pas dans la dynamique idéologique républicaine.

1.3. Une question de génération

Si l'on se penche sur le profil des musulmans de France les plus influencés par l'islamisme, il est possible de constater que la principale césure à l'intérieur du groupe est générationnelle. Les jeunes musulmans, issus de familles musulmanes ou convertis, femmes comme hommes, sont de loin les principaux influencés.

Les jeunes musulmans, principaux influencés

Les études ont montré que les idéologies et les comportements de rupture ont une audience particulière chez les jeunes musulmans en particulier. Ainsi, si seulement 28 % des musulmans peuvent être considérés comme « autoritaires », cela monte à près de 50 % chez les 15-25 ans selon les catégories que nous avions distinguées à partir des réponses à notre questionnaire de 2016. A l'inverse, la catégorie regroupant les personnes les plus éloignées de la religion et de sa pratique (groupe 1) est très peu représentée parmi les jeunes générations, alors qu'elle représente près de la moitié des personnes interrogées de plus de 40 ans. La religiosité est donc plus forte parmi les jeunes musulmans de France, mais également plus rigoriste : ce sont les premiers influencés par les idées islamistes.

Les résultats de l'étude menée par Olivier Galland et Anne Muxel dans leur ouvrage *La Tentation radicale* sur la radicalité sont assez proches des résultats de l'enquête de 2016. Les auteurs étudient la radicalité en tant que disposition à « un ensemble d'attitudes ou d'actes marquant une volonté de rupture avec le système politique, social et culturel, et plus largement avec les normes et les mœurs en vigueur dans la société »[4]. Ils étudient autant la radicalité politique que religieuse, aussi bien dans les idées générales que dans les justifications d'actes violents, en l'occurrence les attentats de 2015. Leur enquête montre qu'il y a une spécificité des jeunes musulmans dans ce domaine : les références religieuses sont plus présentes dans leur conception du monde – 81 % d'entre eux considèrent que c'est la religion et non la science qui explique le mieux la création du monde, contre 27 % des chrétiens par exemple. En croisant les différentes questions, les auteurs considèrent que 32 % des lycéens musulmans interrogés contre 6 % des chrétiens ont une vision absolutiste de la religion. L'absolutisme consiste à faire de la religion la norme supérieure de toutes les règles et donc à affirmer sa prééminence sur les lois civiles et la science par exemple. Il existe des proportions

[4] GALLAND Olivier, MUXEL Anne, *La Tentation radicale,* Paris, PUF, 2018.

similaires de profils absolutistes pour les garçons et les filles, mais il y a une plus grande tolérance à la violence religieuse chez les garçons. Enfin, les idéologies de rupture sont plus présentes chez les musulmans Français que chez les musulmans d'origine étrangère. Cela s'explique en grande partie par le fait que les jeunes musulmans sont plus fréquemment français que leurs aînés.

L'étude d'Olivier Galland et Anne Muxel montre également que les jeunes musulmans ont deux fois plus de chance de justifier la violence religieuse (plutôt que de ne pas la justifier) par rapport à leurs camarades chrétiens. Ainsi, 20 % des musulmans interrogés déclarent acceptable dans certains cas de « combattre les armes à la main pour sa religion ». Le sujet de notre étude n'est pas le djihadisme, mais il apparaît qu'il y a des dynamiques spécifiques chez les jeunes musulmans, inconnues ou très marginales chez les jeunes des autres confessions. Et cette réalité est observable dans plusieurs pays européens, ce qui montre qu'il y a un mouvement global au-delà des spécificités nationales par ailleurs bien réelles.

Il s'agit en effet d'une tendance européenne. Ces chiffres sont par exemple très proches de ce qui est observé en Allemagne, si l'on en croit une enquête publiée par le journal allemand *Die Welt* et qui a porté sur 10 638 adolescents interrogés, dont 500 qui se disent musulmans[5] ; les auteurs précisent que la moitié des adolescents musulmans sont d'origine turque. 30 % des élèves musulmans de l'enquête sont d'accord avec l'idée qu'ils pourraient « combattre pour l'islam et risquer leur vie » ; 27 % se retrouvent dans l'affirmation : « les lois islamiques de la charia, selon laquelle l'adultère et l'homosexualité doivent par exemple être sévèrement punis, sont bien meilleures que les lois allemandes ». 3,8 % approuvent l'idée qu'« il est permis aux musulmans d'atteindre leurs objectifs si besoin par des attentats terroristes ». 18,6 % approuvent l'idée qu'« il est du devoir de chaque musulman de combattre les incroyants et de propager l'islam dans le monde entier[6] ».

Les personnes considérées comme « en rupture » dans l'étude que nous avions menée en 2016 sur les musulmans et personnes d'origine musulmane sont minoritaires dans toutes les tranches d'âge et toutes les catégories socio-professionnelles. Cependant, on voit que ces tendances sont surreprésentées chez les jeunes. Le groupe le plus rigoriste religieusement et le plus autoritaire regroupe environ 20 % de la population des plus de 40 ans mais près de 50 % des plus jeunes (moins de 25 ans). En termes de classe sociale, ce sont les inactifs, qui regroupent notamment les jeunes n'ayant jamais occupé d'emploi et les étudiants, qui se retrouvent le plus dans cette catégorie des « sécessionistes ». Les logiques d'âge et de classe sociale se combinent et permettent d'identifier le renforcement probable des attitudes religieuses autoritaires parmi les jeunes et dans les catégories populaires de la population musulmane résidant en France. Ce mouvement n'est pas spécifique aux jeunes musulmans des milieux populaires. Il s'observe également chez les jeunes qui se définissent comme chrétiens ou sans religion, mais s'exprime par d'autres opinions et comportements que l'affiliation identitaire à l'islam.

[5] LEUBECHER Marcel, BREYTON Ricarda, « Islamistische Tendenzen im Klassenzimmer », *Die Welt,* 10 janvier 2018.
[6] *Ibid.*

Pourquoi les jeunes ?
Islamisme et milieu scolaire

Depuis l'affaire du voile en 1989, l'école semble cristalliser la problématique de l'influence islamiste sur la communauté musulmane française, comme le décrit Jean-Louis Auduc, ancien directeur des études à l'IUFM de Créteil. Aujourd'hui, près de 30 ans après l'incident du collège de Creil et comme l'indique Jacqueline Costa-Lascoux, le phénomène islamiste continue à s'étendre dans les écoles. En février 2018, le gouvernement a d'ailleurs lancé un nouveau plan national de la prévention de la radicalisation qui repose dans le milieu scolaire sur quatre axes : la prévention, le repérage et le signalement, le suivi des jeunes en voie de radicalisation et la formation des personnels[7]. Plusieurs ressources ont été mises à disposition des académies, dont un référent radicalisation par département.

- **L'école, lieu de reproduction des inégalités sociales**
  L'école semble cristalliser les inégalités sociales, contribuant à la victimisation des jeunes issus de l'immigration. Selon l'enquête de l'Institut Montaigne *Banlieues de la République* publiée en 2011 et qui se penche sur la communauté d'agglomération de Clichy-sous-Bois/Montfermeil où ont éclaté les émeutes de 2005, bien qu'elle apparaisse « pour de nombreux enquêtés comme le seul levier de l'ascension sociale et porteuse d'espoirs immenses, l'école est également l'objet des ressentiments les plus profonds en cas d'échec scolaire, apparaissant comme le lieu de reproduction des inégalités sociales. »[8]. Selon la Cour des comptes, la France serait ainsi l'un des pays où l'impact de l'origine sociale et du statut familial sur le destin scolaire des élèves se fait le plus ressentir[9]. En effet, comme le démontre la dernière enquête Pisa, près de 40 % des élèves issus de milieux défavorisés ont des difficultés à l'école et seuls 2 % d'entre eux font partie des élèves les plus performants. Plus encore, les élèves faisant partie de la deuxième génération d'immigrés obtiennent en moyenne 50 points de moins que leurs camarades d'origine française[10]. Plus encore, comme l'indique Gilles Kepel, « la figure la plus détestée par nombre de jeunes, » loin devant les policiers, « est celle du conseiller d'orientation. » Plusieurs jeunes auditionnés ont indiqué que le conseiller de leur collège les a orientés, à tort, vers un BEP. Certains d'entre eux considèrent ainsi que l'orientation est subjective et influencée par leurs origines socio-culturelles[11].

- **Incompréhension de la loi sur les signes religieux à l'école**
  L'enquête menée par Gilles Kepel révélait également une incompréhension vis à vis de la loi relative au port de signes religieux ostensibles dans les écoles, collèges et lycées publics. Ainsi, bien qu'elle soit respectée, plusieurs personnes auditionnées estimaient que la loi était discriminatoire. Près de 70 % des musulmans enquêtés émettent des réserves à son encontre.

[7] Éduscol, Politique de prévention de la radicalisation violente en milieu scolaire, 2018. http://eduscol.education.fr/cid129652/ressources-radicalisation.html#lien1
[8] KEPEL Gilles, *Banlieue de la république.* Paris, Institut Montaigne, 2011.
[9] Cour des comptes, *L'éducation nationale face à l'objectif de la réussite de tous les élèves,* La Documentation française, 2010..
[10] PIQUEMAL Marie, « Enquête Pisa : la France se maintient, mais les inégalités persistent », *Libération,* 6 décembre 2016. http://www.liberation.fr/france/2016/12/06/enquete-pisa-la-france-se-maintient-mais-les-inegalites-persistent_1533207.
[11] KEPEL Gilles, *op. cit.*

La moitié d'entre eux est défavorable à la loi qu'ils jugent entre autres « islamophobe ». Le reste, bien que plutôt favorable au principe de la loi, estime qu'elle est mal appliquée car elle ne sanctionne que les musulmanes voilées[12]. Hassan, par exemple, trentenaire d'origine marocaine auditionné dans le cadre de l'enquête, s'indignait d'une loi qu'il trouve injuste : « On ne peut pas leur en vouloir, mais quand on parle de laïcité il faut le faire avec tout le monde. Faut pas me faire le Vendredi saint à la cantine. Faut pas caler toutes les vacances scolaires et les jours fériés sur les fêtes chrétiennes, par exemple »[13]. L'incompréhension de la loi favorise ainsi la victimisation des étudiants musulmans et contribue à l'instrumentalisation de la question du voile par les islamistes.

Selon Gilles Kepel, « en choisissant de ne mettre en œuvre que l'interdiction, sans suivre les autres recommandations, le gouvernement de l'époque a déséquilibré l'architecture d'ensemble des propositions »[14]. Il précise que la commission Stasi avait proposé plusieurs mesures non-retenues, qui pourraient « réaffirmer la dimension intégratrice de la laïcité, (et) qui constituaient autant de droits faisant pendant à l'interdiction du port de signes ostensibles. » La commission proposait entre autres de faire de Aid al-Kabir et de Kippour des jours fériés, de développer l'apprentissage de l'arabe dans l'Éducation nationale pour donner une alternative aux écoles coraniques, et d'inviter les administrations à prévoir des mets de substitutions dans les cantines.

Pour Jean-Louis Auduc, ancien directeur des études à l'IUFM de Créteil, l'exigence de la laïcité se limite aujourd'hui aux écoles, ce qui fragilise l'institution. Comme l'école est le seul lieu ou la laïcité est appliquée, cela permet aux islamistes de victimiser, encore une fois, les jeunes musulmans en accusant l'école de rejeter l'islam. Selon lui, il serait donc important d'apporter une cohérence territoriale.

- **L'argument genré**
  La modernisation des sociétés arabes dans les années 1970 et 1980 a conduit à un lent changement de la place des femmes dans les sociétés arabes. Ces évolutions ont altéré les structures familiales et pourrait expliquer la montée de mouvements contestataires islamistes soucieux de préserver les structures sociales traditionnelles. Ce schéma peut également être observé au sein du milieu scolaire français dans lequel, comme l'indiquent Jacqueline Costa-Lascoux et Jean-Louis Auduc, les métiers se féminisent. De cette manière, les jeunes en voie de radicalisation ne sont en contact qu'avec des femmes de la société française et la seule figure masculine qu'ils rencontrent est la police. Plus encore, en 2016, selon le ministère de l'Éducation nationale, 84 % des filles ont obtenu le baccalauréat contre seulement 74 % des garçons[15]. De manière générale, les filles réussissent beaucoup mieux que les garçons à l'école et elles échouent aussi beaucoup moins. Selon Jean-Louis Auduc, les islamistes instrumentalisent ces faits pour convaincre les jeunes hommes musulmans que « la France est un pays de filles », que le système scolaire français favorise les filles et qu'ils sont dans des zones de relégation

[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*
[15] TRAORE Boubou, « Filles et garçons sur le chemin de l'égalité, de l'école à l'enseignement supérieur, édition 2018 », Ministère de l'Éducation nationale, 8 mars 2018.
http://www.education.gouv.fr/cid57113/filles-et-garcons-sur-le-chemin-de-l-egalite-de-l-ecole-a-l-enseignement-superieur-edition-2018.html.

contrairement à leurs sœurs. « Ça peut sembler rétrograde, et ça l'est, de penser que le genre des travailleurs sociaux et des éducateurs a une importance, » indique Jacqueline Costa-Lascoux, « mais il a une influence quand ces jeunes sont élevés par une société traditionnelle. »

- **Une crise identitaire**

Pour certains jeunes musulmans, l'école concentre donc une somme de potentiels ressentiments. Selon Fethi Benslama, psychanalyste et professeur à l'université Paris III, l'espace scolaire est au centre de la crise identitaire des jeunes issus de l'immigration. Ainsi, le secondaire est le moment qui marque le passage entre l'identité primaire de l'élève, qui est celle dans laquelle il a été élevé, et son identité secondaire, identités sociale et politique[16]. Pour de jeunes immigrés, pour qui, dans certains cas, les questions liées à l'épisode colonial français ont une forte résonnance, c'est un moment de transition difficile.

Comme le note Fethi Benslama, « les deux tiers des "radicalisés" ont entre 15 et 25 ans, autrement dit, la période du passage de l'adolescence [à l'âge adulte] »[17] ; une période marquée par une « quête des idéaux ». Face à la « fin des grandes utopies », l'islamisme semble attrayant. « L'islamisme sous sa forme la plus radicale est une utopie totale avec une dimension guerrière qui est le djihadisme. Lorsque certains jeunes en difficulté rencontrent l'offre de radicalisation, ils s'en saisissent comme une issue de secours par le haut. Ils se sentent porteur d'une mission, ils deviennent les défenseurs d'une cause sacrée, prêts à se transformer en héros »[18].

Ce mal-être identitaire, accompagné d'une perception de discrimination et de racisme, est instrumentalisé par les islamistes, qui à travers des prédicateurs, renforcent la victimisation des jeunes musulmans, et mettent l'accent sur « la défection des musulmans par rapport aux idéaux de l'islam »[19]. Pour remédier à cela, les jeunes islamisés deviennent des « surmusulmans », comme les appelle Fethi Benslama, qui surenchérissent et pratiquent l'islam dans tous les aspects de leurs vies[20].

- **L'islamisme dans les écoles aujourd'hui**

L'islamisation des opinions des élèves se constate à l'école, mais le milieu scolaire n'est pas en soi un lieu où se diffusent ces idées, et reste relativement bien protégé contre ces influences. Selon un expert, en 2017, 200 cas de professeurs suspectés de tenir un discours radical ont été signalés par les chefs d'établissement. Après enquête, seul une dizaine de cas peuvent être véritablement considéré comme à risque et ont entraîné des mesures disciplinaires (en comparaison le problème de la pédophilie est bien plus important. Plus encore, sur 12 millions d'élèves, un millier de cas suspects ont été signalés et proportionnellement plus dans les filières professionnelles et les quartiers populaires. Selon Daniel Filâtre, recteur de l'académie de Versailles, dans les cas où il existe, l'islamisme radical est surtout actif en dehors de l'école, dans le contexte urbain périscolaire ou dans le quartier précis où l'école est installée. Malgré cela, l'islamisme se manifeste de différentes façons au sein des établissements scolaires.

---

[16] *Ibid.*
[17] BENSLAMA Fethi, interview par Assiya HAMZA. 2016, « Il ne faut pas réduire les radicalisés à des fous », *France 24,* 23.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*

L'influence de l'islamisme dans les écoles se manifeste par le refus de certaines notions du programme scolaire. À titre d'exemple, Jacqueline Costa-Lascoux affirme que la commission Stasi avait recueilli des témoignages racontant le refus de certains élèves d'étudier, entre autres, Voltaire. Les professeurs sont parfois contestés lorsqu'ils abordent des sujets comme la Shoah. La commission a également découvert des liens clairs avec des certificats de complaisance qui permettaient aux jeunes filles voilées de s'absenter des cours de sport. Plus encore, ce sont parfois les parents qui exercent une pression sur les écoles. Certains avancent des arguments sexistes et refusent que leurs filles participent à certaines activités comme les sorties de classe.

L'islamisme se fait également ressentir dans les discours des élèves qui tiennent parfois des propos sexistes ou contredisent des vérités scientifiques. Dans le livre *La Communauté*, Raphaëlle Bacqué et Ariane Chemin relatent le témoignage de Marie-Laure Ségal, qui était professeure de philosophie au lycée de la plaine de Neauphle à Trappes. Elle raconte notamment l'histoire d'une élève de terminale qui, dans les années 1990, lors d'un cours sur Galilée, réfutait l'héliocentrisme, arguant que le Coran dictait que c'était le soleil qui tournait autour de la terre. Comme l'a découvert la professeure, c'était à travers des cassettes vidéo éditées au Qatar que la jeune fille avait appris cela. L'école coranique de Trappes, fréquentée par plusieurs élèves du lycée, n'y était pas pour rien. Comme l'indique les professeurs, les élèves en revenaient avec des propos raciste, sexiste et une opposition aux thèses rationalistes[21]. Dans son ouvrage *Principal de collège ou imam de la République ?*, Bernard Ravet, qui fut, pendant 15 ans, principal de trois collège Marseillais, relate des faits similaires. Lors d'un cours d'Histoire-Géographie, un élève « soutient et argumente que l'homme et la femme ne sont pas égaux, qu'il est normal de lapider une femme adultère, tout comme de couper la main d'un voleur… »[22]. C'est dans un livre, imprimé en Arabie Saoudite et interdit en France, que Moustafa a lu cela. Il aurait obtenu le fascicule dans « la mosquée d'Abdel », le surveillant du collège surveillé par les renseignements généraux[23].

- **Le cas de écoles musulmanes hors contrat**
  En 2016, on estimait à environ 1 300 le nombre d'écoles confessionnelles hors contrat en France, dont une quarantaine de confession musulmane[24]. Les écoles hors contrats n'ont pas signé d'accord avec l'État et profitent ainsi d'une plus grande liberté à la fois sur le choix des méthodes pédagogiques et sur les programmes scolaires qu'elles ne sont pas tenues de suivre. Dans le cadre du plan de lutte contre la radicalisation de 2018, le gouvernement a décidé de renforcer les contrôles de l'Éducation nationale sur ces écoles. Les contrôles ont effectivement permis de mettre en lumière les irrégularités propres à ces établissements[25]. Ainsi, une inspectrice pédagogique honoraire de l'académie de Versailles note des « "contenus [enseignés] erronés",

[21] *Ibid.*
[22] RAVET Bernard, *Principal de collège ou imam de la République ?* Éditions Kero, 2017.
[23] *Ibid.*
[24] TOUSSAY Jade, « Les écoles hors contrat dans le viseur du gouvernement (et pas uniquement sur la radicalisation). » *HuffPost.* 13 juin 2018. https://www.huffingtonpost.fr/2018/02/23/les-ecoles-hors-contrat-dans-le-viseur-du-gouvernement-et-pas-uniquement-sur-la-radicalisation_a_23369367/
[25] Éduscol, *op. cit.*

"tendancieux" ou "évités" »[26]. À titre d'exemple, certaines écoles musulmanes affichent au mur des frises chronologiques débutant « aux guerres de religion sans mention de la Préhistoire ou de l'Antiquité »[27]. Les méthodes d'enseignement appliquée dans ces écoles sont basées sur le recopiage et « l'exclusion de toute prise d'initiative, » empêchant ainsi « le développement de l'esprit critique, » et favorisant « l'assimilation, l'obéissance, la soumission, sans laisser de place à la curiosité ou à la réflexion. »[28].

Une question d'âge plus que de genre

Les chiffres de l'enquête de l'Institut Montaigne de 2016 ne permettent pas de prouver qu'il existe une différence dans l'approche de la religion chez les musulmanes françaises et chez les musulmans français. Les femmes apparaissent légèrement surreprésentées, dans le groupe 3, celui des musulmans les plus rigoristes, dont les idées peuvent entrer en contradiction avec le système républicain. Mais l'écart est minime. En réalité, la différence ne se joue pas sur le genre, mais sur les générations : il existe davantage de différences dans le rapport à la religion entre une femme musulmane de 20 ans et une femme musulmane de 60 ans, qu'entre un musulman et une musulmane de 20 ans.

Les mouvements islamistes insistent sur une vision traditionnelle promouvant une complémentarité des rôles genrés entre hommes et femmes. Cela ne signifie pas que les femmes soient inactives dans les mouvements, loin de là, mais leur discours distingue très clairement les genres et fait avant tout des femmes les potentiels vecteurs de transmission de l'idéologie à leurs enfants.

Le port du voile est-il un signe de l'influence islamiste ? Le sujet est récurrent chez ses partisans comme chez ses détracteurs. Les Frères musulmans européens instrumentalisent notamment la question du voile, qui est récurrente dans leurs discours ; les critiques contre le port du voile constitueraient de leur point de vue une preuve de la discrimination des musulmans, particulièrement en France. D'autre part, la question du voile cristallise les critiques contre ce qui serait une oppression sexiste islamique.

D'une façon générale, les injonctions à la pudeur et à la modestie sont particulièrement dirigées vers les femmes et les symboles islamistes sont diffusés bien au-delà des sympathisants idéologiques par ces appels à la morale. Quant aux motivations individuelles pour porter le voile, elles sont très diverses et ne peuvent être résumées à l'influence de l'islamisme. Il peut s'agir autant d'une préoccupation religieuse qu'une défense physique, un marqueur identitaire voire un signe de pureté sexuelle arboré par des jeunes filles angoissées à l'idée de rester célibataires (les islamistes font de la virginité une condition nécessaire au mariage). Dans l'enquête réalisée en 2016 avec l'Institut Montaigne auprès des Français musulmans, les deux tiers - un peu plus de femmes que d'hommes - étaient d'accord avec l'assertion suivante : « il faut que les musulmanes portent le voile ». Dans cette

[26] BATTAGLIA Mattea, « Ecoles hors contrat : des carences et des dérives relevées dans l'académie de Versailles », *Le Monde*, 16 mars 2017. https://abonnes.lemonde.fr/education/article/2017/03/16/ecoles-hors-contrat-des-carences-et-des-derives-relevees-dans-l-academie-de-versailles_5095517_1473685.html.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*

même enquête, les musulmanes voilées disaient porter le voile « par obligation religieuse » (76 %), pour montrer qu'elles sont musulmanes (23 %), pour se sentir en sécurité (35 %), parce qu'elles y sont contraintes (6 %), par conformisme (6 %). Quand on interrogeait les femmes musulmanes qui ne portaient pas le voile, les réponses étaient légèrement différentes sur le premier item (« par obligation religieuse » 66 % contre 76 % selon celles qui le portent) avec une différence plus marquée sur les deux derniers items puisqu'elles disaient que leurs co-religionnaires portaient le voile parce qu'elles y sont contraintes (24 %) et par conformisme (27 %).

Les convertis ont plus de chance d'être salafistes

Dans l'étude que nous avions menée en 2016, les convertis, dont la moyenne d'âge est plus basse que le reste des musulmans, ne semblaient pas présenter plus fréquemment de profil autoritaire que la moyenne de la population musulmane. Ils sont cependant sur-représentés dans une minorité islamiste, celle des salafistes. Selon Samir Amghar, « la part des convertis représente selon nos estimations entre un quart et un tiers des effectifs totaux [des militants salafistes]. […] Cette présence de convertis se retrouve non seulement chez les fidèles de base mais également parmi les cadres[29] ». Dans le rapport « Un islam français est possible », la part de convertis au sein de la population musulmane est estimée à seulement 7,5 % du total des musulmans. Il y a donc une présence proportionnellement bien plus forte de convertis dans les mouvements salafistes que dans la population musulmane. Cet attrait du salafisme chez les convertis peut s'expliquer par le modèle que représentent les adeptes de ce courant : la prédication des salafistes cible les convertis qu'ils savent souvent plus influençables, et les accompagne dans leurs premiers pas dans la religion ; plus rigoristes et exigeants, les salafistes constituent des modèles de piété pour des convertis dont l'enjeu est de faire leurs preuves.

Un cas à part : les populations d'origine turque

Le cas de l'islamisme turc est très particulier. Le « facteur turc » est bien visible dans les études des lycéens d'Olivier Galland et Anne Muxel : l'absolutisme religieux est plus répandu chez les jeunes d'origine turque que chez les autres, y compris parmi les musulmans. L'islamisme turc est cependant très particulier car très lié au nationalisme turc, qu'il soit plutôt associé à des sympathisants de R. T. Erdogan ou à d'autres mouvances comme les Loups Gris. Les pratiques de mise à l'écart de la société qui en découlent s'inscrivent ainsi plutôt dans une logique de maintien du lien avec la Turquie et de pratiques vues comme turques ; on peut lier cela également au fort taux d'endogamie des Turcs et personnes d'origine turque en France. La diaspora turque, surtout en Europe, est notoirement plus proche des idées de R. T. Erdogan que la population turque de Turquie. Lors du référendum de 2017 sur la réforme de la constitution voulue par R. T. Erdogan et qui renforçait ses pouvoirs, les Turcs de France ont voté « oui » à 63 % en Allemagne et à 64 % en France[30] selon l'agence officielle Anadolu alors que le « oui » ne l'a emporté qu'avec 51 % des voix. Il est probable que sans les vote des Turcs d'Europe occidentale, R. T. Erdogan n'aurait pas triomphé lors de ce scrutin.

[29] AMGHAR Amir, *Le Salafisme aujourd'hui, op. cit.*
[30] « Turquie : Erdogan arrache de justesse un oui à la réforme de la Constitution », lemonde.fr avec l'AFP, le 16 avril 2017.

Le statut social n'explique pas tout

Les résultats de l'enquête menée par l'Institut Montaigne et l'IFOP en 2016 montraient que l'origine sociale des musulmans interrogés pouvait avoir une influence sur leur positionnement vis-à-vis de la religion et de l'islamisme. En effet, les personnes appartenant aux catégories sociales les plus favorisées étaient nettement surreprésentées dans la première catégorie, celle des individus les plus éloignés d'une pratique rigoriste de la religion, et inversement pour la catégorie 3, le groupe des plus absolutistes. Le lien identitaire à l'islam est donc inversement proportionnel à la réussite sociale, et les personnes les mieux insérées sont celles qui ont le plus de chance de rejeter les attitudes les plus rigoristes. Au contraire, les personnes en position plus précaire, sur le plan de l'emploi en particulier, sont celles qui sont le plus susceptibles d'appartenir aux groupes dont les attitudes sont les plus intransigeantes.

L'origine sociale n'explique cependant pas entièrement l'attraction, ou non, exercée par les idées islamistes. Les études d'Olivier Galland et Anne Muxel tendent à limiter l'impact de l'origine socio-professionnelle dans l'adhésion des jeunes musulmans à des idées sécessionnistes. Olivier Galland affirme ainsi que « ni le statut social des familles, ni même les perspectives subjectives des jeunes relatives à leur avenir professionnel, n'ont d'impact sur leur degré d'adhésion à des idées religieuses radicales. […] Apparemment, le processus qui mène à la radicalité religieuse n'est pas produit par l'exclusion économique[31] ». Il faut rappeler ici que le terme de « radicalité » dans cette étude s'entend comme la justification d'action en opposition avec la société et notamment la violence. L'origine socio-économique des jeunes n'explique pas leur propension à justifier les actions déviantes au nom de la religion, même si l'étude montre que le sentiment de discrimination est significativement corrélé à une adhésion à des idées absolutistes.

La sociologie de ceux qui peuvent être attirés par une forme ou une autre d'islamisme ne doit pas être trop simplifiée, même chez les militants salafistes qui constituent le groupe le plus manifestement en rupture vis-à-vis de la société. En effet, selon Samir Amghar, la majorité des salafistes sont passés par l'enseignement secondaire et certains ont fait des études[32]. Il y a de plus par exemple une valorisation du petit commerce dans ce mouvement particulier : les règles de vie appliquées strictement empêchent d'accéder à beaucoup d'emplois. De nombreuses petites entreprises sont créées dans ce cadre. Comme l'explique Mohamed-Ali Adraoui, « la visibilité salafiste constitue une incitation à l'autonomie professionnelle, puisque les dirigeants d'entreprise ne souhaitent pas embaucher de jeunes salafis […]. Les musulmans salafis recherchent donc le statut d'entrepreneur, le plus souvent au moyen de projets commerciaux dits « de proximité » (restauration rapide, sandwicherie halal, espaces Internet, téléboutiques, magasins d'informatique)[33] ».

[31] DEVECCHIO Alexandre, « La radicalisation religieuse n›est pas le fruit de facteurs sociaux ou économiques », *Le Figaro,* 1er juin 2018.
[32] AMGHAR Amir, *Le Salafisme d'aujourd'hui, mouvements sectaires en Occident,* Paris, Michalon Editions, 2011.
[33] ADRAOUI Mohamed-Ali, « Être salafiste en France », in ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?,* Paris, PUF, 2017.

La religion au travail

Les conflits liés à la religion au travail restent très minoritaires en France mais progressent dans la dernière décennie. Si nous reprenons ici l'étude fournie par l'Observatoire du Fait Religieux en Entreprise (Ofre) de 2017[34] : en 2017, 65 % des salariés observaient des signes de religiosité au travail ; 21 % des salariés se déclaraient gênés par la religiosité de leurs collègues au travail, contre 8 % en 2015. 7,5 % des cas de religiosité au travail étaient conflictuels contre 6,7 % en 2016. Ces chiffres concernent toutes les religions ; cependant, note le directeur de l'OFRE, Lionel Honoré « toutes les religions sont concernées mais en priorité l'islam »[35].

Les tensions autour du voile sont particulièrement emblématiques mais, selon le rapport de l'OFRE, c'est loin d'être le cas le plus problématique en général. Les *managers* face à des situations de conflits évoquent plutôt les questions de refus d'obtempérer (par exemple à une femme) ou des conflits liés à l'attribution ou non de congés pour des raisons religieuses.

Si les conflits sont minoritaires, ils manifestent qu'il existe des tensions sur la question de la religion au travail. Ils sont surtout utilisés comme symboles, d'un côté comme de l'autre. Des affaires comme celle de la crèche Baby-Loup[36] exacerbent les tensions et servent d'arguments aux prédicateurs islamistes ou promouvant la rupture pour mettre en place des activités islamiques. Cela, non seulement pour produire des produits qui seraient conformes à la religion mais également pour contribuer à la création d'une société qui, globalement, serait conforme à leur vision de l'islam, émancipée des valeurs de la société civile française.

Les messages des prédicateurs insistent sur la séparation, réelle et symbolique, vis-à-vis des non-musulmans. Les personnes influencées par ces messages, même lorsqu'elles ne sont pas en théorie en accord avec le système islamiste, sont mises en difficulté entre ce qui est prescrit par des prêcheurs qui présentent les actions qu'ils préconisent comme la seule voie possible religieusement parlant et leur volonté d'intégration dans une société qui perçoit ces mêmes signes comme une volonté de rupture. Plus les messages des prédicateurs sur la nécessité d'adopter les signes de rupture sont insistants, plus l'idée d'une oppression des musulmans émerge. Les prédicateurs s'appuyant sur cette idée pour prôner la rupture, c'est un cercle vicieux.

La tentation est donc de créer des entreprises et des circuits économiques distincts et non plus seulement de vivre sa foi au sein des circuits habituels. Et cela se répand bien au-delà des militants et des sympathisants des idées islamistes.

Ainsi, il apparaît de cet aperçu global que les islamistes et les personnes présentant des profils autoritaires sont minoritaires parmi les musulmans français et vivant en France. Il existe néanmoins des dynamiques particulières au sein des musulmans et particulièrement des jeunes qui attire un certain nombre d'entre eux vers les thèses islamistes et sécessionnistes. Cette réalité n'est pas le

[34] OFRE (Institut Randstad et Université de Polynésie Française) *L'Entreprise, le travail et la religion,* Étude 2017.
[35] FELIGONDE (de) Vincent, « Faits religieux, les conflits en entreprises restent minoritaires », *La Croix,* 27 novembre 2017.
[36] JOHANNES Franck, « Baby-Loup : la Cour de cassation confirme le licenciement de la salariée voilée », *Le Monde,* 26 juin 2014.

produit de la transmission d'un islam autoritaire qui serait lié de toute éternité à l'essence de cette religion mais bien un processus profondément contemporain qui se constitue en opposition à la modernité occidentale, vue comme tout simplement moins attractive. Si les personnes socialement précaires sont plus susceptibles d'adhérer à ces idéologies, les conditions sociales n'expliquent pas tout. L'islamisme au sens large joue sur la communauté pour mobiliser les individus, d'une façon différente des modèles habituels de nos repères libéraux. L'adhésion aux idées islamistes constitue une alternative par rapport aux valeurs occidentales libérales qui permet d'adopter une identité positive au sein d'une communauté saine et solidaire des croyants, l'*Oumma*.

2. La généalogie de la présence islamiste en France

Comment arrive-t-on au chiffre de 28 % de musulmans proches d'un système de valeurs opposé aux valeurs de la République ? La présence de l'islamisme en France est en vérité la superposition de différentes présences, qui se sont suivies dans le temps depuis les années 1970 sans jamais s'effacer entièrement. Nous avons étudié dans la partie III la façon dont les différentes idéologies, tablighi, fériste, salafiste, étaient arrivées en Europe et en France, il s'agit à présent l'analyser leur présence à l'échelle locale, au plus près des populations musulmanes. Ceci pour comprendre les modalités de leur ancrage et expliquer la réussite de la greffe d'idéologies extérieures.

La situation actuelle de certaines villes ou de certains quartiers repose sur un processus long et complexe découlent d'une superposition du travail des islamistes. Chaque ville ou quartier a une histoire singulière, mais dans une même dynamique : un travail idéologique de fond mené par différents mouvements successifs. Les facteurs socio-économiques, bien qu'opérants, ne sont pas les plus déterminants, car ils n'expliquent rien à eux seuls. L'investissement islamiste sur ces territoires doit être pris en compte.

Cette dynamique peut être comprise comme une dialectique. Le mouvement Tabligh, les Frères musulmans européens et les salafistes, se suivent dans le temps. Trois formes d'islamismes qui expliquent trois périodes successives. Un mouvement focalisé sur la prédication (Tabligh) dans les années 1980, un mouvement consacré à la mobilisation identitaire (frérisme) ente 1989 et 2005, un mouvement obnubilé par la pratique religieuse (le salafisme) depuis cette date. Les doctrines se suivent, concurrentes, mais se relaient aussi et s'appuient sur le travail effectué par celles qui les précèdent. Dans une perspective plus large, les territoires travaillés par ces idéologies sont ceux qui ont le plus été frappés par le phénomène djihadiste, et qui comptent le plus de départs pour rejoindre l'Organisation de l'État islamique.

Auprès des populations qui peuvent s'interroger sur leur identité, en particulier lorsqu'elles ne parviennent pas à s'intégrer, ces idéologies islamistes proposent une seule et même solution : l'identité musulmane. Il est donc intéressant, pour comprendre l'évolution de ce processus, de se pencher sur différents moments saillants lors desquels la place de l'islam ou des territoires où sont implantés des musulmans a été médiatisée et questionnée à l'échelle nationale : la question du port du voile en milieu scolaire en 1989 et 2004 par exemple, mais également les émeutes de 2005.

Ces moments doivent être considérés comme des catalyseurs ou des révélateurs plus que comme des causes de l'implantation de l'islamisme : ils mettent en lumière les processus sous-jacents en cours.

Il s'agit donc de remonter le fil, de comprendre les différentes étapes pour mieux saisir la situation actuelle, en particulier expliquer la force du salafisme, au-delà de ses adeptes conscients, et la force de la séduction de la solution communautariste qu'il propose.

2.1. Le mouvement Tabligh prépare le terrain

Jusqu'à la fin des années 1970, l'islam tel qu'il est pratiqué en France, est celui de populations majoritairement masculines, ouvrières ou salariées, qui ont encore dans l'idée de repartir un jour dans leur pays d'origine. Les premières structures musulmanes en France sont donc destinées à des populations dont la présence est considérée comme temporaire : ce sont avant tout des salles de prière aménagées dans les foyers ou les lieux de travail, sous la supervision des pays d'origine afin de maintenir le sentiment d'appartenance et limiter les possibilités d'une sédentarisation. Cette dernière est cependant bien réelle à partir de la fin des années 1970, notamment dans le cadre de la politique du regroupement familial. L'installation durable de ces populations immigrées, majoritairement musulmanes, fait naître le besoin pour la puissance publique d'avoir un interlocuteur avec lequel définir et gérer les besoins religieux. Compte tenu de la faiblesse – voire de l'inexistence – d'organisations musulmanes locales, mais aussi des entraves juridiques qui se présentaient à la puissance publique, notamment en France du fait de la séparation des Églises et de l'État, la gestion des salles de prière, des imams, des sacrifices rituels et du pèlerinage à la Mecque fut alors déléguée aux pays d'origine.

L'arrivée des tablighis à la fin des années 1960 constitue la première expression de l'islamisme en France. Ceux-ci s'installent dans un premier temps à Paris dans le XIe arrondissement, où ils construisent deux mosquées - la mosquée Abou Bakr et la mosquée Omar -, puis dans le quartier parisien de Couronnes. Ils se développent ensuite dans certaines banlieues franciliennes, comme Saint-Denis, mais aussi Mantes-la-Jolie et Trappes.[37] Ils y construisent des mosquées, ainsi qu'à Lyon, Marseille et Roubaix. Leur installation en France (voir partie III, chapitre 4) constitue pour ces territoires un phénomène précurseur. Tout d'abord parce que le mouvement transcende, bien avant les Frères musulmans, les appartenances ethniques et traditionnelles des musulmans qu'il séduit : il dépasse, voire refuse, les traditions pour leur préférer la Tradition, prophétique, qui doit être suivie. Ensuite parce que le Tabligh est historiquement le premier acteur de la prédication islamique en France, qui jusqu'ici n'existait pas ; il a contribué en cela, bien avant les salafistes, à la réislamisation d'une partie des populations musulmanes et à la diffusion d'un fort conservatisme fondé sur des valeurs religieuses.

Sur le terrain, le mouvement Tabligh séduit, peut-être parce qu'il répond à un besoin d'encadrement de la religion et qu'il parvient parfois à remettre dans le droit chemin des jeunes criminalisés ou en perte de repères, par l'enseignement d'une pratique rigoriste de l'islam. A Trappes, la première manifestation de cette nécessité se fait ressentir avec l'arrivée de Jalal Kamalodine, prêcheur réfugié d'Afghanistan qui rejoindra ensuite le mouvement Tabligh. Il devient l'imam de la ville au début des années 1980, s'accorde avec le maire pour ouvrir des salles de prières et amène à Trappes un

[37] BACQUÉ Raphaëlle, et Chemin Ariane, *La Communauté,* Paris, Albin Michel, 2018.

islam qui a une fonction clé dans la construction du lien social : « Le Coran, c'est la manière que les parents ont trouvée pour que leurs enfants apprennent l'arabe hors de la maison et ainsi gardent le lien avec le pays »[38]. Par la suite, dans les années 1990, tous les soirs, les tablighis vont récupérer les jeunes de la ville et les réunissent dans des assises pour discuter de la foi.[39] Si les musulmans de Trappes pratiquaient l'islam « mollement »[40] avant l'arrivée du mouvement Tabligh, ils sont soulagés par l'influence positive que celui-ci exerce sur les jeunes entrés dans la délinquance.

Comme nous l'avons vu dans la partie III (chapitre IV), la prédication tablighi s'est progressivement essoufflée en France. Sous la concurrence des Frères musulmans, qui insistent pourtant plus sur l'engagement social que sur la religion, mais aussi parce que le mouvement ne parvient pas à retenir ses adeptes, qui y font un passage, souvent dans leur jeunesse, avant d'en sortir. Plus qu'un mode de vie, comme le salafisme, le mouvement tablighi peut être considéré comme une forme d'association ou de structure. Aujourd'hui, bien que fortement concurrencé sur le plan religieux par le salafisme, le mouvement Tabligh, existe toujours, mais plus discrètement qu'auparavant.

2.2. Les Frères musulmans et l'identité musulmane revendiquée

Structurer les musulmans à l'échelle locale

Les Frères musulmans européens sont actifs et structurés aux échelles nationales, mais également à l'échelle locale. Leur capacité organisationnelle se remarque aussi aux très nombreuses associations locales et mosquées de plus ou moins grande ampleur affiliées à l'Union des organisations islamiques de France, le principal organe du frérisme dans le pays (voir partie III, chapitre 2). Ces associations constituent le fondement structurel de la fédération nationale, mais également sa légitimité puisqu'elle revendique le fait d'être représentative, *via* sa présence directe auprès des musulmans. Elles accompagnent la sédentarisation des populations musulmanes dans le pays. De la même façon que les grandes figures fréristes en France cherchent la reconnaissance des autorités nationales, dont elles souhaitent être l'interlocuteur privilégié, les dirigeants des associations ont pour objectif de se constituer comme représentant de la communauté musulmane d'une ville ou d'un quartier auprès des municipalités.

Trappes peut être considéré comme une illustration de l'implantation des Frères musulmans en France. En 1999, Jaouad al-Khalili, un jeune ingénieur proche des Frères musulmans, s'installe dans la ville, puis prend la direction de l'Union des musulmans de Trappes (UMT). Aux côtés de Slimane Bousanna, lui aussi ingénieur, il réussit à convaincre le maire communiste de permettre la construction de la première mosquée de la ville. « Les jeunes musulmans de l'UMT sont bluffés par son aisance et sa modernité. Après leurs pères souvent analphabètes, et les tablighis aux grands sourires un brin mystiques, le duo francophone qui s'est installé à leur tête offre la promesse d'une reconnaissance et d'une forme de fierté rafraîchissante[41]». L'UMT ne souhaite pas s'emparer de la mairie, son objectif est d'islamiser la communauté à Trappes, ce qu'il parvient à réaliser grâce à la préexistence des tablighis, des Afghans et de membres du Groupe islamique armé dans la ville.

[38] BACQUÉ Raphaëlle, Chemin Ariane, *op.cit.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*

Basculement identitaire : de l'étranger au musulman

Le souhait de ces organisations affiliées au frérisme est de transcender les divisions, ethniques ou doctrinales, des musulmans, au profit de l'unité de la communauté musulmane. L'identité musulmane est pour elles centrale et doit être à ce titre défendue, d'où la lutte contre toutes les formes d'islamophobie. Cette identité devient également, sous l'influence fériste, un argument de mobilisation. En ce sens, par leur présence sur le terrain, les Frères ont contribué au basculement identitaire que l'on remarque au cours des années 1990, décennie durant laquelle leur influence était la plus forte : les populations d'origine maghrébine ou subsaharienne en France ne sont plus tant caractérisées comme des « étrangers », des « Arabes » ou des « Africains », selon les divisions ethniques auparavant majoritairement utilisées, mais comme des « musulmans » : une identité confessionnelle et non plus d'origine ; de la même façon que la xénophobie devient islamophobie. Ce basculement est autant un regard extérieur nouveau qui leur est appliqué, qu'un effet de l'insistance d'idéologies islamistes, comme celle des Frères à la suite du Tabligh, sur l'identité confessionnelle. Leur implication se remarque particulièrement à l'occasion de grands débats ou moments de crise, durant lesquels les Frères musulmans étaient mobilisés et ont mobilisé.

Dans les années 1980, hors de l'influence islamiste, la question de l'intégration et de l'identité est posée en termes ethniques et non en termes confessionnels, comme le montrent la « Marche des Beurs » et ses conséquences. L'année 1983 a été marquée par plusieurs événements à caractère raciste, notamment des actions policières contre des jeunes d'origine maghrébine, ce qui crée un profond malaise chez les enfants d'immigrés qui s'interrogent sur la réalité de la promesse républicaine. Suite à cela, le 15 octobre 1983, 32 « marcheurs » partent de Marseille et arrivent le 3 décembre à Paris, où ils sont rejoints par un défilé de plus de 100 000 personnes. Ils marchent pour l'égalité, contre le racisme[42]. La presse baptise cette marche pacifiste « la Marche des Beurs » (arabes en verlan). Comme l'indique Gilles Kepel, ce mouvement représente la première tentative des jeunes issus de l'immigration d'exister politiquement. Cependant, au lieu de déboucher sur un accès nouveau à la vie politique comme ils le réclamaient, François Mitterrand, président de la République de l'époque, cantonne leur rôle dans les marges associatives[43]. Dans les quartiers en difficultés, les maires ont recours à une politique surnommée par la suite politique des « grands frères ». L'idée était de choisir de jeunes adultes issus de ces mêmes quartiers pour veiller sur les plus jeunes. Ainsi, comme l'indique Vincent Geisser, politologue au CNRS, « pour résoudre les problèmes des gens des quartiers, il faut passer par des gens qui parlent la même langue : les Arabes parlent aux Arabes, les Noirs parlent aux Noirs… »[44]. Avant la féminisation des métiers du social, les grands frères permettaient de réinstaurer une autorité masculine, différente de celles des pompiers et des policiers, dans les quartiers[45].

Le succès de cette réponse est mitigé. Si cette politique permet de maintenir une relative paix sociale, elle renforce les inégalités spatiales et l'absence de mixité. Par ailleurs, elle ne favorise que trop

[42] Institut national audiovisuel, « L'arrivée de la marche pour l'égalité et contre le racisme à Paris », ina.fr. 3 décembre 1983. http://www.ina.fr/video/LXC00011694/l-arrivee-de-la-marche-pour-l-egalite-et-contre-le-racisme-a-paris-video.html.

[43] KEPEL Gilles, *Terreur dans l'hexagone, Genèse du djihad français,* Paris, Gallimard, 2015.

[44] FAURE Guillemette, « La politique des grands frères que dénonce Dati, c'était quoi ? » *L'Obs,* 7 juin 2008. https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-politique/20080607.RUE4507/la-politique-des-grands-freres-que-denonce-dati-c-etait-quoi.html.

[45] *Ibid.*

rarement l'émergence des jeunes dans la vie politique : « Lorsqu'après les promesses, les jeunes issus de l'immigration comprennent que la politique ne pourra rien pour eux, » indique Gilles Kepel, « certains tombent dans la délinquance et la toxicomanie. Dans les années 1990, les imams venus d'Arabie saoudite exercent une influence croissante dans les quartiers et instrumentalisent la politique des grands frères. Comme le raconte Fadela Amara, fondatrice de 'Ni pute ni soumise,' auditionnée par la commission Stasi, « les islamistes ont poussé les grands frères à surveiller leurs sœurs et à contester le manque de religiosité des pères »[46]. La Marche des Beurs augure la décennie 1980, marquée par l'émergence de mouvements contre le racisme tels que SOS Racisme et Touche pas à mon pote d'Harlem Désir et Julien Dray. Ces mouvements ont vocation à montrer que le Parti socialiste est un rempart contre le Front national, qu'il protège les nouveaux Français et mobilise le vote populaire dans les quartiers. Cependant, l'incapacité du PS et, plus largement de l'ensemble des partis politiques à intégrer ceux-ci à des postes de responsabilité et à s'ouvrir au nouveau visage de la France, marque un échec. C'est lors de cette même décennie que l'Union des organisations islamiques de France (UOIF) est créée, en 1983, avec pour objectif de réislamiser une jeunesse considérée comme laissée pour compte alors même qu'une forte poussée islamiste a lieu dans le monde musulman[47]. Il prend de l'importance à partir de 1989 lorsqu'il change de nom et s'empare de la première polémique du voile à l'école.

À partir de 1989 apparaît une nouvelle forme de mobilisation. La référence n'en est plus l'origine, comme la Marche des Beurs, mais la confession ; c'est le début d'un mouvement qui associe progressivement banlieue et islam, et résume l'une à l'autre, et inversement. Le moment fondateur est sans doute l'affaire du voile de Creil en 1989, qui survient en France la même année que l'affaire Rushdie au Royaume-Uni (et plus globalement dans le monde). De cette année date la progressive montée en puissance des réseaux fréristes, et plus particulièrement de l'Union des organisations islamiques en France, qui change cette année-là de nom pour devenir l'Union des organisations islamiques de France[48].

Le 6 octobre 1989, le principal d'un collège de Creil (Oise) refuse l'accès de l'établissement à trois jeunes élèves portant le voile dit « islamique ». Bien que le collège ait résolu l'affaire au bout de trois jours, cet incident fait polémique et se transforme en un débat national. L'UOIF se saisit alors de cette affaire, qui lui permet de passer sur le devant de la scène. Depuis lors, la question du voile reparaît fréquemment, illustrant l'importance dans le débat public des enjeux relatifs à l'expression de l'islam dans le cadre du système scolaire républicain[49].

La guerre civile algérienne, qui débute en 1991, opposa le gouvernement algérien à divers groupes islamistes. Ce conflit ébranle la population musulmane française, dont une bonne partie est d'origine algérienne, à travers le discours des activistes du Groupe islamique armé (GIA) algérien, qui "fédère d'abord les sympathisants islamistes algériens, puis les premiers convertis et touche désormais les beurs"[50] d'une part, et la fuite d'islamistes du GIA et du Front islamique du salut (FIS) vers la France d'autre part. Ainsi, l'auteur des attentats du RER Saint Michel en 1995, Khaled Kelkal, est issu du

[46] BACQUÉ Raphaëlle, Chemin, Ariane, *op. cit.*
[47] Cf. *supra*.
[48] KEPEL Gilles, *À l'Ouest d'Allah,* Paris, Éditions du Seuil, 1994.
[49] Institut national de l'audiovisuel, « L'affaire du foulard islamique en 1989.» Le site de l'INA. 5 octobre 1989. http://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu01136/l-affaire-du-foulard-islamique-en-1989.html.
[50] BACQUÉ Raphaëlle, Chemin, Ariane, *op. cit.*

GIA et son mentor Safé Bourada est responsable de l'envoi de jeunes de Trappes dans des camps d'entraînement au Liban en 2005.

De même, la guerre de Bosnie, entre 1992 et 1995, favorise la création du « gang de Roubaix », une association de malfaiteurs proche d'al-Qaïda à l'origine d'une série de vols à main armée très violents survenus en 1996 dans la région lilloise, afin de financer le djihad. Deux personnages clés de ce gang sont les convertis français Christophe Caze et Lionel Dumont, qui ont rejoint l'unité combattante al-Moujahideen, regroupant des djihadistes étrangers durant la guerre de Bosnie. Comme l'indique Gilles Kepel, « après les accords de Dayton de décembre 1995, (qui ont mis fin à la guerre de Bosnie) Caze et Dumont s'étaient recyclés dans le djihad sur le territoire français »[51] À leur retour en France, ils forment avec huit autres Nordistes le « gang de Roubaix ». En février 1996, le groupe commet des braquages et tente de commettre un attentat à la bombe dans le but de financer le djihad bosniaque. Plus encore, d'après Gilles Kepel, la présence du djihadisme à Roubaix est également liée à l'influence des salafistes en provenance d'Algérie : « Roubaix a été l'un des axes de pénétration du salafisme en France. Le salafisme est évidemment en relation avec l'Algérie et Roubaix est l'une des villes à la plus forte implantation algérienne »[52]. La ville a effectivement accueilli l'un des plus grands meetings du Front islamique du salut, groupe algérien militant pour la création d'un État islamique[53].

Petit à petit, on a observé entre les années 1990 et les années 2000, un glissement de la question du racisme vers celle du fait religieux. Si l'on prend l'exemple du film La Haine[54] sorti en 1995 qui raconte l'histoire de trois jeunes un « juif », un « noir » et un « arabe » d'un quartier populaire, la question de l'islam y est complètement absente. Si une nouvelle version de ce film devait être tournée aujourd'hui, il serait profondément différent : on verrait des mosquées, on entendrait parler du halal, des mots issus du référentiel islamique seraient utilisés. Le fait religieux est aujourd'hui ancré dans la société et dans les interactions dans ces quartiers.

En juillet 2003, Jacques Chirac crée la commission Stasi, chargée de réfléchir à l'application de la laïcité dans la République. La commission fait plusieurs propositions de lois mais, en 2004, une seule sera retenue : l'interdiction du port ostensibles de signes religieux dans les établissements scolaires sous contrat avec l'Etat. Suite à la proposition de loi, une première manifestation, à Paris et à Strasbourg, est organisée le 21 décembre 2003. L'appel à manifester a été lancé sur internet par trois jeunes filles de Seine-Saint-Denis et relayé ensuite dans les mosquées. Quelques semaines plus tard, le 17 janvier 2004, près de 20 000 personnes se rassemblent dans différentes villes de France, dont Paris, Lille, Marseille et Mulhouse. Des manifestations se déroulent également dans des villes étrangères comme Ankara, Amman, Beyrouth, Berlin et Londres. Cette fois, c'est le Parti des musulmans de France (PMF), un groupuscule islamiste basé à Strasbourg, et l'Union des organisations islamique de France (UOIF), proche des Frères musulmans qui organisent la manifestation. Pourtant, Dalil Boubakeur, président du conseil français du culte musulman (CFCM), dont l'UOIF est partie prenante, avait déconseillé de manifester.[55]

---

[51] KEPEL Gilles, *Passion française, Les voix des cités.* Paris: Gallimard, 2014.

[52] KEPEL Gilles, interview par *La Voix du Nord*, « Pour Gilles Kepel, spécialiste de l'Islam : "Roubaix, un des axes de pénétration du salafisme". », *La Voix du Nord,* 29 mars 2016. http://www.lavoixdunord.fr/archive/recup%3A%252Fregion%252Fpour-gilles-kepel-specialiste-de-l-islam-roubaix-ia24b58797n3414783.

[53] *Ibid.*

[54] EL KAROUI Hakim, « La Haine : vingt-trois ans après », *L'Opinion,* 29 janvier 2018.

[55] BERBER Myriam, « Mobilisation contre le projet de loi sur la laïcité », RF1. janvier 2004. http://www1.rfi.fr/actufr/articles/049/article_26188.asp.

L'islamophobie se combat à l'échelle nationale, mais elle se combat également à l'échelle mondiale : toute agression contre une population musulmane est interprétée comme un acte en lien avec l'islamophobie. De la même façon que la question identitaire est islamisée en France, la question palestinienne est islamisée avec la montée en puissance du Hamas : les références du combat changent. L'UOIF est présente lors des manifestations françaises en soutien aux Palestiniens lors de la seconde Intifada. La seconde Intifada qui éclate en 2000 est importée en France avec notamment la mort du petit Mohammed en Palestine diffusée sur France 2. Des manifestations sont déclenchées dans les banlieues : « la vague qui touche le pays depuis deux semaines coïncide avec la diffusion, dans les journaux télévisés, des images de cette deuxième Intifada qui, depuis le 28 octobre, a fait plus de cent morts côté palestinien et vingt côté israélien »[56]. Les attentats du 11 septembre 2001 perpétrés par al-Qaïda aux États-Unis ont fait surgir en France, auprès de la communauté musulmane un certain nombre de thèses complotistes. Comme l'explique Rémy Leveau, « le 11 septembre 2001 va aussi déterminer, à la suite de la guerre en Afghanistan, puis en Irak, et des actions du gouvernement d'Ariel Sharon, une représentation du monde extérieur – qui se répercute dans les banlieues », phénomène amplifié par l'audience croissante en France de la chaîne qatarie Al-Jazeera, chaîne d'influence fériste fondée en 1996[57].

L'idéologie fériste a donc participé à un basculement d'identité : d'étrangers ou arabes, les populations musulmanes d'origine étrangères sont devenues des musulmans. Il s'agit autant de la façon dont ces personnes sont regardées, de l'extérieur, mais également d'une façon croissante de se définir, de l'intérieur.

La rapide perte d'influence des Frères musulmans

L'influence des Frères musulmans ne dure cependant pas. Le début des années 2000 correspond ainsi, alors que l'UOIF est à son apogée, au début d'une perte d'influence depuis continue, au profit des salafistes. A l'échelle nationale, c'est leur perte de radicalité, consécutive à leur reconnaissance institutionnelle au sein du CFCM, qui leur est reprochée par les populations musulmanes qu'ils parvenaient jusqu'ici à mobiliser. Bien que l'UOIF ait conquis de nouveaux sympathisants lors des manifestations pour le port du voile à l'école, elle modère ses propos après 2004 et apparaît comme travaillant avec le pouvoir politique sarkozyste, ce qui participera à son discrédit chez les jeunes[58]. Ce reproche explique également une progressive perte de la maîtrise de la présence sur le terrain, parce que les associations liées à l'UOIF ne parviennent plus ni à mobiliser, ni à répondre aux problèmes des nouvelles générations musulmanes, et parce que le flambeau de l'identité musulmane est progressivement repris par le salafisme.

Le contexte des émeutes de 2005 illustre cette perte de contrôle. Les émeutes débutent à Clichy-sous-Bois en réponse à la mort de deux adolescents, Zyed Benna et Bouna Traoré, électrocutés dans l'enceinte d'un poste-site alors qu'ils essayaient d'échapper à un contrôle de police. Trois jours plus tard, le 30 Octobre 2005, les forces de police lancent une grenade lacrymogène à proximité de la mosquée Bilal de Clichy-sous-Bois où des fidèles faisaient leur prière à l'occasion du Ramadan. Selon les témoignages des policiers, des jeunes à proximité du bâtiment leur auraient jeté des projectiles

[56] BACQUÉ Raphaëlle, Chemin Ariane, *op. cit.*
[57] LEVEAU Rémy, Khadija Mohsen-Finan, *Musulmans de France et d'Europe,* CNRS Editions, 2013.
[58] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize,* Paris, Gallimard, 2012.

pendant qu'ils faisaient leur ronde. [59] D'après Gilles Kepel, c'est le « gazage de la mosquée » qui aurait propagé les émeutes à l'ensemble de la France.[60] Celles-ci durent près de trois semaines, et l'état d'urgence est déclaré pour la première fois depuis la guerre d'Algérie.[61] Le bilan sera finalement de quatre morts, des milliers d'interpellations et de voitures brûlées ainsi que d'importantes dégradations d'infrastructures. L'épisode des émeutes cristallise les « dysfonctionnements de la relation entre les banlieues populaires et la République. »[62] Ces dysfonctionnements se reflètent également dans la rupture (déjà entamée) entre la police et la population. D'après l'enquête menée par l'équipe de Gilles Kepel à Clichy-Montfermeil, « la police et les jeunes vivent dans deux mondes qui ne se comprennent plus. (…) Dans ce contexte, l'épisode du "gazage de la mosquée" (…) a eu pour effet de dire symboliquement la profondeur du malaise, par-delà la seule police, entre les quartiers populaires à forte population d'origine immigrée et la République »[63].

Le 6 novembre 2005, l'UOIF, en signe de bonne volonté auprès du pouvoir politique, émet une *fatwa* contre les violences urbaines et interdit de brûler des voitures. L'idée pour l'organisation proche des Frères musulmans était alors de démontrer leur capacité d'intermédiation entre le pouvoir politique et la jeunesse issue des quartiers. Le lendemain de la publication de la *fatwa*, un nombre record de voitures seront incendiées, signe de la perte de pouvoir de l'UOIF et d'une partie des réseaux fréristes sur tout une partie de la jeunesse musulmane. Selon Gilles Kepel, cet événement est un tournant qui témoigne du peu d'emprise qu'ont les Frères musulmans sur les quartiers. En négatif, il faut y avoir aussi probablement le début du succès naissant du salafisme de plus en plus en prise avec la jeunesse. Ce qu'il appelle « l'islam des jeunes », marque le passage à un nouvel âge de l'islam de France. Ce n'est pas l'islamisme politique qui explique les violences de 2005 mais plutôt son essoufflement et la dépolitisation des jeunes issus de l'immigration. Les émeutes étaient anomiques, sans mots, sans slogans, sans revendications. « Alors que l'islamisme politique et les organisations de jeunes musulmans n'occupent plus les terrains de l'encadrement associatif et de la contestation, et alors que la force religieuse montante, le salafisme, s'en désintéresse, un dangereux vide politique règne, surtout au sein de la jeunesse désœuvrée des banlieues. La revendication politique se radicalise alors autour de deux axes, le salafisme djihadiste et les émeutes (…) »[64]

Les émeutes et le développement du salafisme durant cette période n'ont pas de lien direct à part leur concomitance, mais on peut dire que le premier prépare le terrain pour le second. Les émeutes ont conduit au développement d'un fort climat de contestations et de critiques envers l'État, rendant ces communautés, en particulier les jeunes, prêtes à adhérer à ce discours proposant une alternative. L'implantation du salafisme est aussi rendue possible par le changement de place de la religion au sein des nouvelles générations. On observe une logique des jeunes contre l'islam des parents. L'identité de jeunes de cette nouvelle génération passe de plus en plus par la référence à l'islam ce qui n'était pas le cas avant, c'est une « revendication spécifique à cette génération »[65]. C'est pourquoi cette jeune génération plus religieuse que ses parents et en quête de son identité représente le

[59] CAZELLES Christophe, MOREL Bernard et ROCHÉ Sebastien, *Les « Violences urbaines » de l'automne 2005. Évènements, acteurs : dynamiques et interactions,* Centre d'analyse stratégique, 2007.
[60] KEPEL Gilles, *Banlieue de la République,* Paris, Institut Montaigne, 2011.
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*
[64] International Crisis Group, *La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation.* International crisis group, 2006.
[65] KEPEL Gilles, *A l'Ouest d'Allah.* Éditions du Seuil, 1996.

terreau sur lequel puise le salafisme. Ce développement progressif mais important du salafisme ne concerne pas que la France ou l'Europe mais tout le monde arabo-musulman.

Les adhésions à l'UOIF ont fortement diminué depuis une dizaine d'années et le nouveau nom de l'organisation, Musulmans de France, tente de camoufler une structure en difficulté qui vit de son histoire et dont le discours se rapproche progressivement de celui des prédicateurs salafistes[66]. L'idéologie fériste continue cependant d'être active, *via* d'autre organisations que l'UOIF, et dont les contours idéologiques sont moins facilement cernables, comme le Comité contre l'islamophobie en France.

Les Indigènes de la République

Le parti des Indigènes de la République (PIR) est un mouvement politique s'inscrivant dans la continuité de l'« Appel des indigènes de la République » publié en janvier 2005 se revendiquant comme anti-colonial et anti-raciste. Le mouvement a ensuite été fondé en 2010. Ses portes paroles les plus connus sont Houria Bouteldja et Joby Valente. Son discours est basé sur une volonté « de combat contre les inégalités raciales qui cantonnent les Noirs, les Arabes et les musulmans à un statut analogue à celui des indigènes dans les anciennes colonies »[67]. Le parti est accusé d'antisémitisme après avoir déclaré en 2015 que « les juifs sont les boucliers, les tirailleurs de la politique impérialiste française et de sa politique islamophobe ». Sadi Kiari, un des fondateurs du mouvement, utilise la notion de race dans le contexte des relations sociales et politiques déclarant que « comme le capital produit les classes, comme le patriarcat produit les genres, le colonialisme européen-mondial produit les races »[68].

2.3. Les salafistes, en situation de monopole

Arrivé plus tardivement que le Tabligh et les Frères d'Europe, le salafisme est aujourd'hui en situation de monopole. S'appuyant sur le travail de terrain et de réislamisation opéré par ses deux prédécesseurs, qui n'ont pas entièrement disparu, le salafisme est aujourd'hui en situation de monopole idéologique. Leur hégémonie se joue tant sur le plan théologique que sur le plan liturgique et à celui des normes quotidiennes. Il ne faut bien entendu pas comprendre par là que tous les musulmans de France sont des salafistes, loin de là, mais que le salafisme est devenu la référence à partir de laquelle se définissent (ou se distinguent) les pratiques et discours religieux, y compris ceux des Frères musulmans qui sont obligés d'adapter leur discours aux nouvelles attentes de leur public.

Une présence diffuse

À partir des années 1990, les salafistes font leur apparition au sein de l'islam de France et se développent en parallèle et concurremment aux Frères musulmans et aux tablighis. Les zones d'implantation du salafisme sont souvent celles qui ont historiquement été travaillées par ces

[66] *Ibid.*
[67] Site officiel du Parti des Indigènes de la République.
[68] *Ibid*. http://indigenes-republique.fr/les-races-sociales-sont-un-rapport-de-lutte/

deux derniers groupes. Comme le précise Samir Amghar, la majorité des principaux prêcheurs du salafisme en France sont d'origine algérienne et s'y sont installés dans les années 1980 et 1990 (voir partie III, chapitre 4). Contrairement aux Frères musulmans, le salafisme n'a pas d'unité en France, et ne cherche pas à en avoir. Son implantation est locale, diffuse et fluide, sans structuration ni hiérarchie autre que l'autorité théologique des grands cheikhs. C'est ce qui fait la force d'une idéologie centrée sur l'individu et de petites communautés, et qui ne cherche pas la lumière, à l'inverse de l'UOIF. La conséquence est également celle d'un repli sur la communauté, la ville, le quartier, qui se communautarise. Les salafistes « prônent l'isolement et la séparation d'avec une société dans laquelle ils ne se reconnaissent pas » afin de vivre en imitant les premiers croyants musulmans et le Prophète Mahomet[69].

Selon les estimations, le salafisme militant concerne environ 15 000 à 20 000 personnes en France, sur une population relativement jeune et « trouve un terrain de diffusion particulièrement propice dans les anciennes "banlieues rouges" »[70]. C'est notamment le cas de Trappes où l'influence de l'Arabie saoudite se fait ressentir dès les années 1980 au travers de distribution de livres, de pèlerinage à la Mecque et de prédicateurs itinérants distribuant des bourses d'étude pour Al-Azhar et les universités saoudiennes. Les facteurs socio-économiques ne sont pas suffisants pour expliquer l'essor de l'islamisme dans certaines zones françaises. Le contexte international occupe une place importante dans l'expansion islamiste. À titre d'exemple, selon Mohammed Ali Adraoui, la guerre d'Algérie dans les années 1990, a été déterminante dans la progression du salafisme en France. L'importation du conflit s'explique par les liens historiques, migratoires, politiques entre les deux pays. Beaucoup d'imams arrivent par ailleurs à cette époque, notamment à Marseille et Paris et sa banlieue. Trappes a également accueilli des algériens du GIA et du FIS expulsés de leur pays pour des raisons politiques : « En France, le discours des activistes du GIA fédère d'abord des sympathisants islamistes algériens, puis les premiers convertis, et touche désormais les beurs »[71]. Raphaëlle Bacqué et Ariane Chemin décrivent les jeunes délinquants trappistes, emprisonnés pour des faits de droit commun, en contact avec les pontes du GIA. L'exemple le plus représentatif est la rencontre entre deux jeunes et Safé Bourrada, l'un des cerveaux des attentats de 1995, connu pour avoir recruté Khaled Kelkal, en prison : « Safé Bourada a été libéré en février 2003 puis aurait remonté un réseau dans des quartiers sensibles de Trappes et d'Evreux »[72]. Dans les années 2000, l'influence des salafistes, quiétistes cette fois, commence à s'étendre à Trappes sur la base déjà construite par les tablighis et les Frères musulmans. Comme le décrivent Raphaëlle Baqué et Ariane Chemin, dans la librairie tenue par John alias Ibrahim à Trappes, les salafistes font en sorte que les livres wahhabites soient mis en valeur tandis que les ouvrages à tendances fréristes sont relégués à l'arrière[73]. Les salafistes offrent une version plus simple de l'islam et attirent ainsi les jeunes.

[69] EL KAROUI Hakim, *L'islam, une religion française,* Gallimard, 2018.
[70] *Ibid.*
[71] BACQUÉ Raphaëlle, Ariane Chemin, *La Communauté,* Paris, Éditions Albin Michel, 2018.
[72] TOURANCHEAU Patricia, Safé Bourada, l'un des chefs des attentats de 1995, 2005. http://www.liberation.fr/france/2005/09/27/safe-bourada-l-un-des-chefs-des-attentats-de-1995_533709
[73] *Ibid.*

L'expansion locale du salafisme

La diffusion du salafisme à l'échelle d'un quartier prend la forme de la création d'une ambiance de religiosité et de surveillance. Elle prend le plus souvent comme point de départ un centre, que ce soit un prêcheur charismatique, une mosquée ou une association. Elle prend ensuite comme appui d'autres associations, des lieux de rassemblement *a priori* sans lien avec la religion, et devient progressivement visible dans l'espace public.

Dans certaines communes, c'est autour d'une personnalité charismatique que s'est développé l'islamisme radical. Grâce à un talent oratoire certain et d'un discours bien rodé, la première étape est la création d'un réseau de disciples qui prêchent ensuite dans d'autres mosquées, et permet ainsi de gagner en influence. L'importance de l'imam Abdel Hadi Doudi, adoubé par Rabi' al-Madkhali, dans l'essor du salafisme à Marseille en est un exemple. En décembre 2017, la mosquée As-Sounna dans laquelle il prêchait depuis une trentaine d'années a été fermée par les autorités pour six mois. Selon la préfecture de police, « en un peu plus d'une quinzaine d'années, le prosélytisme patient et continu d'Abdel Hadi Doudi a conduit à la diffusion du message salafiste à un quart des fidèles »[74]. Une note anonyme du renseignement territorial révélait que 25 % des musulmans de Marseille qui assistaient à des prêches du vendredi fréquentaient des mosquées salafistes. Celles-ci constituaient quinze des 80 mosquées de Marseille[75]. Selon la note, Doudi aurait implanté ses disciples dans 17 mosquées du département[76].

Une dynamique claire de l'implantation et de la diffusion des idées islamistes apparaît. Comme l'explique Abderrahmane Ghoul, vice-président du Conseil régional du culte musulman, « dès que (les salafistes) mettent la main sur une mosquée, peu à peu cela infuse dans le quartier parce que les gens viennent prier au plus près de chez eux, tout simplement. Après, ce sont les commerçants, les snacks, les libraires qui basculent. Les salafistes prennent alors le pouvoir sur le quartier »[77]. C'est ainsi que l'islamisme s'est implanté à Sarcelles, en suivant les schémas classiques : entrisme dans les mosquées, politique tournée vers la jeunesse et investissement dans les champs associatifs[78]. Les islamistes sont implantés dans le quartier de l'école Jean-Jaurès et rassemblent près de 50 à 60 fidèles par jour et 200 pendant le Ramadan. Ces chiffres sont cependant moins importants que ceux de la principale mosquée de la ville « Foi et Unicité » qui attire entre 300 et 400 fidèles.

L'ouvrage *La Communauté* met en exergue la fonction de rassemblement de lieux comme les squares, les cafés, la mosquée, les snacks, la boucherie, etc. à travers lesquels se sont diffusés les salafistes à Trappes. La librairie, tenue par un converti, ancien rabatteur tablighi et fils de convertie anciennement altermondialiste, est décrite comme un bazar, servant également de lieu de rencontre, de socialisation pour les clients : « le prédicateur commerçant se rend régulièrement rue Jean-Pierre Timbaud, à Paris, s'approvisionner en Corans, en essais d'exégèse et ouvrages religieux grand

---

[74] LEROUX Luc, « À Marseille, l'omniprésence d'un islam salafiste », *Le Monde,* 1er février 2018. https://abonnes.lemonde.fr/societe/article/2018/02/01/les-services-de-renseignement-s-inquietent-de-l-emprise-salafiste-sur-les-mosquees-de-marseille_5250128_3224.html.

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*

[77] CAPDEPON Romain, « Enquête : comment le salafisme creuse son sillon en Provence », *La Provence,* 30 mars 2018. https://www.laprovence.com/article/faits-divers-justice/4903114/enquete-comment-le-salafisme-creuse-son-sillon-en-provence.html.

[78] CHICHIZOLA Jean, « A Sarcelles, l'islamisme a finalement réussi à s'implanter, malgré la vigilance des habitants », *Le Figaro,* 19/03/2018 http://premium.lefigaro.fr/actualite-france/2018/03/19/01016-20180319ARTFIG00229--sarcelles-l-islamisme-a-finalement-reussi-a-s-implanter-malgre-la-vigilance-des-habitants.php

public : *La Citadelle du musulman* relié en rouge et or, les *Prières pour la 27e nuit du Ramadan*, la *Méthode facile pour apprendre le Coran*, mais aussi des CDs sur le mariage, le jeûne ou les cinq prières obligatoires »[79]. C'est autour du libraire que se développent les prémices de ce que deviendra la scène islamiste de Trappes. Des salles de prières sont aménagées dans les immeubles et les jeunes sont recrutés pour leur parler de la vie du Prophète et leur donner les bases de la connaissance théologique de l'islam. Les relais du salafisme sont partis plus surprenants. Ainsi le kebab *Chicken planet*, situé entre la mosquée et le lycée de la ville de Trappes, devient par exemple l'épicentre du groupe salafiste trappiste, puis le point de repère des candidats au djihad en Syrie. Progressivement, une ambiance de suspicion et de surveillance se met en place. Toujours à Trappes, les salafistes « surveillent les commerces et ont peu à peu dissuadé les cafés tenus par la communauté, comme ils appellent les musulmans, de vendre de l'alcool et de la nourriture qui ne serait pas halal. Ils suivent des yeux les jeunes filles qui se rendent au lycée de la Plaine-des-Neauphle et leur font parfois la leçon pour un pull trop ajusté (…)[80] ».

Le Lobby UAM 93

La thèse d'un vote musulman est souvent développée en période électorale. Cependant, le vote musulman, comme le démontre Hugo Micheron, ne passe pas directement par les urnes mais par des pressions exercées par de *lobbys* locaux comme l'Union des associations musulmanes de Seine-Saint-Denis, qui tentent de mobiliser les votes des communautés musulmanes en échange de certaines revendications. Bernard Godard indique également que le vote musulman a peu de poids en France. On entend souvent parler d'une « liste musulmane », terme qui revient souvent dans le débat public aux élections municipales. On observe cependant les partis musulmans français font de mauvais scores. Ainsi l'UAM93 créé en 2003, revendique la création et le maintien entre les associations musulmanes de Seine-Saint-Denis, le développement d'une conscience citoyenne musulmane ou encore la lutte contre l'islamophobie, la discrimination et le racisme[81]. Ils souhaitent uniquement construire leur communauté, comme le démontre l'arrivée de Jaouad Alkhaliki à Trappes. Après avoir pris la tête de l'UMT en 2000, il affirme qu'il ne veut pas prendre la place du maire mais bien assurer la construction de la mosquée. En revanche, il existe des *lobbys* qui, à l'échelle des municipales de 2014, se mobilisent pour faire élire des candidats sur la base de leur appartenance religieuse pour consolider l'islamisme localement. Cela montre aussi les négociations entre religieux et personnages politiques. Ces derniers ont recours aux groupes religieux pour pacifier les banlieues, lutter contre les réseaux de trafic locaux et contre la délinquance. En échange, ils soutiennent le financement des mosquées et des centres culturels.

Lieu de socialisation par excellence, en particulier chez les jeunes, les clubs de sport sont devenus une cible de choix pour les salafistes prosélytes (y compris djihadistes). Cet engouement se traduit par leur présence dans beaucoup de complexes sportifs amateurs, dans lesquels ils communiquent leurs normes et peuvent même aller jusqu'à recruter. En octobre 2015, une note du Service central

[79] BACQUÉ Raphaëlle, Ariane Chemin, *La Communauté.* Paris, Éditions Albin Michel, 2018.
[80] *Ibid.*
[81] Site officiel de l'Union des Associations Musulmanes de Seine-Saint-Denis (UAM93) : https://www.uam93.com/qui-sommes-nous/

du renseignement territorial, censée rester confidentielle, présente le sport comme un « vecteur de communautarisme, voire de radicalisme ». Le document mentionne entre autres des prières sur la pelouse dans des clubs de foot de Perpignan, l'interdiction aux femmes d'accéder à certains *clubs house*, l'exigence de repas halal, l'interdiction de l'alcool et le refus de la mixité. Il mentionne également une association sportive à Strasbourg qui obligerait les filles à porter le voile et les garçons à prier pendant les mi-temps [82, 83].

Parfois, au lieu d'investir et de noyauter une structure préexistante, les salafistes en crée une nouvelle. Des clubs communautaires salafistes ont ainsi été ouverts, par exemple à Bobigny. Parmi eux, le Elle Club, anciennement Sunna Club, offre des équipements de sport et des cours de kick-boxing, « dans un cadre exclusivement féminin (…) Le tout sans musique ! »[84] Plus globalement, la création d'associations fermées aux non-salafistes constituent une étape supplémentaire dans la séparation et l'émergence d'une société parallèle. Le rapport du Service central du renseignement territorial le précise d'ailleurs : ce communautarisme assumé fait de ces clubs des associations exclusivement musulmanes et ne favorise pas l'adhésion de membres non-musulmans[85].

Un contexte socio-économique précaire

Le développement de l'islamisme s'est historiquement concentré dans des villes connaissant un contexte socio-économique précaire. Il s'est essentiellement développé dans les anciens bassins industriels de l'après-guerre, dans les périphéries de grandes villes ou dans des villes de la reconstruction qui ont accueilli des immigrés pendant les Trente Glorieuses et qui connaissent aujourd'hui de forts taux de pauvreté et de chômage. La ville de Roubaix en est un exemple. Lors de la révolution industrielle du XIXe siècle, la commune française connaît un essor grâce à son industrie du textile. Cependant, dans les années 1960, Roubaix est frappée par la crise économique, les usines de textile déménagent à l'étranger et Roubaix doit se reconvertir. La ville, dont la population en 1997 était à 32 % d'origine étrangère[86], fait aujourd'hui partie des villes les plus pauvres de France avec en 2014, 45 % de la population vivant sous le seuil de pauvreté[87]. Roubaix a connu une douzaine de départs en Syrie[88].

Dans le livre *La Communauté*, Raphaëlle Bacqué et Ariane Chemin mettent en évidence, au fil du récit, les changements qui s'opèrent à Trappes. Cette ville des Yvelines, dont la majorité des habitants travaillaient dans l'industrie automobile, a durement été frappée par la crise économique. Les auteures décrivent également une ségrégation géographique, deux mondes parallèles de part et d'autre du périphérique : « on va en France ? Voilà comment à leur âge, [de jeunes habitants de

[82] DELSENY Damien, ABSALON Julien, « Des clubs de sport amateur surveillés par le renseignement pour prosélytisme et radicalisation ». RTL. 10, 2015. http://www.rtl.fr/actu/debats-societe/des-clubs-de-sport-amateur-surveilles-par-le-renseignement-pour-proselytisme-et-radicalisation-7780107349.

[83] CORNEVIN Christophe, « L'islam radical cible le sport amateur », *Le Figaro,* octobre 2015. http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/10/15/01016-20151015ARTFIG00293-l-islam-radical-cible-le-sport-amateur.php

[84] « RDV au Elle Club, salle de sport pour Elle et seulement Elle ! » *Avenue des sœurs,* décembre 2017. http://www.avenuedessoeurs.com/decouvertes/elle-club-salle-de-sport-pour-femmes/.

[85] *Ibid.*

[86] ROUSTEL Damien, « Anatomie d'une désinformation : Comment Roubaix est devenue une "ville à majorité musulmane" », *Le Monde Diplomatique,* 1997. https://www.monde-diplomatique.fr/1997/06/ROUSTEL/4748.

[87] MAURICE Stéphanie, « Le salafisme gagne du terrain à Roubaix », *Libération.* http://www.liberation.fr/france/2016/04/10/le-salafisme-gagne-du-terrain-a-roubaix_1445293.

[88] *Roubaix : après le départ de sa soeur en Syrie, Amine Elbahi veut alerter sur la radicalisation, La Voix du Nord,* 8 avril 2016. http://www.lavoixdunord.fr/archive/recup/region/roubaix-apres-le-depart-de-sa-soeur-en-syrie-amine-ia24b58797n3436359?bot=1.

Trappes] ironisent sur ce trajet en train vers la capitale. »[89] Les journalistes expliquent qu'à l'élection du maire communiste en 1966, Trappes, bastion communiste, est déjà considérée comme une « contre société », un laboratoire pour le parti.

On constate que les foyers d'islamisme comme les villes de Trappes, Roubaix, Clichy-sous-Bois, Aubervilliers, Marseille ou encore Strasbourg font partie des zones franches urbaines (ZFU) répondant à des critères comme le taux de chômage, la proportion de jeunes, proportion de personnes avec ou sans diplôme et le potentiel fiscal par habitant[90]. C'est dans ces zones défavorisées que l'Etat peine à dynamiser que la diffusion de l'islamisme s'effectue le mieux. Ainsi, ces villes connaissent des taux de pauvreté et de chômage bien au-dessus de la moyenne nationale : Trappes (taux de pauvreté de 24,6 % et 19,4 % de chômage), Roubaix (45 % de la population vit sous le seuil de pauvreté) ou encore Aubervilliers (44,3 % de pauvreté et 23,8 % de chômage)[91].

L'expansion islamiste ne se limite cependant pas à ces quartiers des grandes villes. Lunel, par exemple, ne fait pas partie de ces ZFU et connaît pourtant un grand nombre de radicalisés : une vingtaine d'habitants ont rejoint les rangs de l'organisation État islamique en Syrie. Cette commune rurale de 25 000 habitants en Camargue ne totalise pas toutes les caractéristiques établies ci-dessus. Si Lunel n'est pas une ancienne ville industrielle comme les autres villes foyers d'islamisme, elle connaît tout de même une diffusion forte des idées islamistes. Les chiffres permettent cependant d'établir un lien : aujourd'hui 1/5 de la population est au chômage et 1/4 des habitants vit sous le seuil de pauvreté[92]. La stigmatisation et l'exclusion des populations musulmanes a également joué un rôle très important. En effet la religion est vue à Lunel comme l'un des seuls processus d'intégration sociale[93], développant ainsi le communautarisme. La tendance générale révèle ainsi un contexte socio-économique difficile dans ces foyers, permettant d'expliquer le choix des islamistes de s'implanter au sein de ces quartiers plutôt que d'en autres.

Le salafisme s'oppose donc au frérisme, qu'il a en parti remplacé, puisqu'il ne cherche pas l'intégration (sous forme de communauté), mais le repli communautariste. Si l'identité musulmane est également au cœur de sa pensée, ce n'est pas d'un point de vue social et politique, mais d'un point de vue religieux. Il profite cependant du travail effectué pendant deux décennies par les Frères musulmans, qui ont installé auprès des populations musulmans l'importance de l'islam comme référence dans la vie quotidienne. La réponse apportée par l'identité musulmane n'a cependant pas le même sens. Là où elle signifie fierté communautaire mais volonté d'intégration chez les premiers, elle signifie rupture chez les seconds, rupture qui est conçue comme une solution et une fin en soi.

[89] BACQUÉ Raphaëlle, Chemin Ariane, *La communauté,* Paris, Albin Michel, 2018.
[90] Site officiel de l'INSEE, https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c2051
[91] Chiffres de l'INSEE de 2014.
[92] DÉCUGIS Jean-Michel, Leplongeon Marc, *Le chaudron français.* Paris, Grasset, 2017.
[93] *Ibid*

3. La logique interne du discours salafiste : préserver la communauté

En quoi la réception des idées islamistes conduit-elle aux positions de rupture, notamment observées dans les enquêtes d'opinion ? Pour le comprendre, il faut étudier les modalités du discours salafiste. En effet, les salafistes sont, parmi les islamistes, ceux qui utilisent le plus la référence religieuse. Or, leur discours, émis dans un contexte comme l'Europe où les musulmans (et encore moins les salafistes) ne sont pas majoritaires, promeut clairement l'existence d'une communauté à part dont l'identité ne serait fondée que sur la religion, et qui aurait pour devoir de se séparer du reste de la population. Le communautarisme, volontaire, en est la conséquence. Il s'agit de comprendre la logique interne du discours qui y conduit.

Ce discours, auparavant transmis uniquement *via* des objets culturels (livres notamment) ou des sermons (à la mosquée ou à la télévision), se déploie aujourd'hui également sur internet. Avant d'analyser le fonctionnement des communautés salafistes sur les réseaux sociaux (chapitre 2), il convient donc de se pencher sur les discours tels qu'ils sont présents en quantité sur des sites internet francophones qui apparaissent parmi les mieux référencés pour toute recherche sur l'islam un tant soit peu avancée. Ces sites, souvent associés à un compte Twitter qui renvoient vers eux, sont d'aspect simples, couleurs froides, ornés de palmiers, de calligraphies et photographies de la Kaaba, mais évitant toute représentation de visages humains. Leur contenu se focalise sur le discours strictement religieux et sur la mise en ligne de *fatwas*, traduites puisque originellement émises par des cheikhs saoudiens.

3.1. Le rejet de la société pervertie qui entoure les salafistes

Le discours de rupture nette avec le reste de la société est sous-tendu par un autre discours qui s'appuie sur le sentiment d'une décadence globale du monde ; pour échapper aux punitions divines qui risquent de s'abattre avant ou après la mort sur les pécheurs, il s'agit de se séparer physiquement d'une population considérée comme mécréante. L'enjeu est alors de parvenir à quitter le monde non salafiste et à s'en distinguer.

Dans une société qui aurait péché par orgueil, les salafistes insistent sur la soumission aux ordres divins – rappelons que le terme « islam » signifie « soumission [à Dieu] » – tels qu'ils sont censés être clairement mis en œuvre dans les récits de la vie du Prophète. Les salafistes, jusque dans leur nom, revendiquent un respect scrupuleux de la tradition magnifiée qui serait l'émanation directe des actes idéaux des *salafs*, c'est-à-dire des « pieux ancêtres » compagnons de Mahomet. Puisque la société actuelle ne serait que décadence, il faudrait suivant la tradition du Prophète séparer physiquement la communauté des vrais croyants des mécréants et se distinguer de ces derniers en tout afin préserver la pureté de la communauté. Dans cette logique, comme la société et son mode de fonctionnement sont viciés, il n'y a que les textes religieux qui peuvent guider et justifier ces comportements. Les textes et l'interprétation qui en est faite ne peuvent donc être critiqués de l'extérieur.

La société décadente comme signe de la fin des temps

Tous les discours de rupture avec la société française s'appuient sur une idée de décadence de cette société. Les mouvements intégristes et fondamentalistes, et le salafisme n'y coupe pas, accordent une très grande importance à cette idée d'une décadence, dénoncée avec de perpétuelles références aux

textes du Coran et des hadiths. Pour les salafistes, les symboles de cette décadence supposée sont, par excellence, l'homosexualité et le comportement des femmes, deux thématiques qui permettent de mobiliser l'idée d'un renversement des valeurs et d'une transgression des normes divines.

L'homosexualité est vue comme une perversion du couple hétérosexuel légitime : sa reconnaissance dans une société attesterait de la perversion du groupe dans sa globalité. La dénonciation de l'homosexualité par les salafistes procède tout d'abord de citations coraniques, avec la citation d'un passage dans lequel apparaît le prophète Lot. « L'acte du peuple de Lot » est alors sans ambiguïté interprétée comme la « sodomie » ou « l'homosexualité ». Dans le Coran (sourate 11 notamment), Lot est un prophète qui réchappe avec la majorité de sa famille à la destruction de son peuple. La ville où l'épisode se situe est anonyme mais correspond à Sodome dans la Bible.

« 77. Et quand Nos émissaires (Anges) vinrent à Lot, il fut chagriné pour eux, et en éprouva une grande gêne. Et il dit : « Voici un jour terrible ».

78. Quant à son peuple, ils vinrent à lui, accourant. Auparavant ils commettaient des mauvaises actions. Il dit: « Ô mon peuple, voici mes filles: elles sont plus pures pour vous. Craignez Allah donc, et ne me déshonorez pas dans mes hôtes. N'y a-t-il pas parmi vous un homme raisonnable ? »

79. Ils dirent : « Tu sais très bien que nous n'avons pas de droit sur tes filles. Et en vérité, tu sais bien ce que nous voulons ».

80. Il dit : « [Ah !] si j'avais de la force pour vous résister ! ou bien si je trouvais un appui solide ! ».

81. Alors [les hôtes] dirent : « Ô Lot, nous sommes vraiment les émissaires de ton Seigneur. Ils ne pourront jamais t'atteindre. Pars avec ta famille à un moment de la nuit. Et que nul d'entre vous ne se retourne en arrière. Exception faite de ta femme qui sera atteinte par ce qui frappera les autres. Ce qui les menace s'accomplira à l'aube. L'aube n'est-elle pas proche ? ».

82. Et, lorsque vint Notre ordre, Nous renversâmes [la cité] de fond en comble, et fîmes pleuvoir sur elle en masse, des pierres d'argile succédant les unes aux autres,

83. Portant une marque connue de ton Seigneur. Et elles (ces pierres) ne sont pas loin des injustes. »

Les hadiths évoquent également les « actes du peuple de Lot », par exemple rapportés par le site salafiste *Hadith du Jour* :

- « Certes ce dont j'ai le plus peur pour ma communauté est l'acte du peuple de Lot » rapporté par Jabir Ibn Abdillah. (Rapporté par Tirmidhi dans ses Sounan n° 1 457 qui l'a authentifié et il a également été authentifié par Cheikh Albani dans sa correction de Sounan Tirmidhi).
- « Celui que vous trouvez qui pratique l'acte du peuple de Lot, alors tuez celui qui pratique l'acte et celui sur qui il est pratiqué » rapporté par Ibn Abbas. (Rapporté par Abou Daoud dans ses Sounan n° 4 462 et authentifié par Cheikh Albani dans sa correction de Sounan Abi Daoud)[94].

L'épisode de la destruction du peuple de Lot est complexe, mais les salafistes l'interprètent de façon étroite. L'« acte » en question, qui mérite une punition divine, est sans aucun doute assimilé à l'homosexualité, dès lors considéré comme un des péchés punis d'un anéantissement immédiat.

[94] http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-L-homosexualite_1066.asp

L'inversion des catégories masculines et féminines est également fustigée : le travail des femmes est considéré comme l'usurpation d'une activité masculine, le port de pantalons comme un travestissement. Toutes les activités contemporaines sont vues au travers des condamnations des hadiths. Par exemple : « *D'après 'Abdallah Ibn 'Abbas (qu'Allah les agrée), le Prophète (que la prière d'Allah et Son salut soient sur lui) a maudit les hommes qui ressemblent aux femmes et les femmes qui ressemblent aux hommes. (Rapporté par Boukhari dans son sahih n°5885)* »[95]. Cela est également mis en lien avec une impudeur et une lascivité des femmes, qui usurperaient également les attributs des hommes, eux-mêmes efféminés. Il s'agit pour les salafistes, Coran et *hadiths* à l'appui, d'un signe indubitable que la fin des temps est proche[96]. Sont dès lors mobilisées les condamnations du Coran et des *hadiths*.

Il ne s'agit pas pour les salafistes d'un ensemble de pratiques à corriger, mais réellement des indices d'une société intrinsèquement mauvaise et décadente sur laquelle s'abattra de façon prévisible la punition divine. Seule une minorité de véritables croyants, s'ils sont irréprochables dans leur foi et dans leurs comportements, pourrait déceler dans cette déréliction les signes divins et agir selon les commandements divins : les salafistes affirment constituer cette communauté clairvoyante.

Cette vision de la décadence s'accompagne d'une vision eschatologique du temps présent : les fidèles sont invités à repérer autour d'eux les signes de la fin des temps. La prise de pouvoir des femmes et l'affaiblissement de la virilité des hommes en font partie. De nombreux autres éléments s'y ajoutent, notamment les catastrophes naturelles. Les prêcheurs rapprochent les annonces issues de la tradition du prophète des événements présents.

Le hadith, d'après Abdoullah ibn 'Amr (qu'Allah soit satisfait de lui et de son père) qui a dit : « *j'ai entendu le messager d'Allah (qu'Allah prie sur lui et le salue) dire :* ». « *Il y aura à la fin de ma communauté des hommes qui monteront sur des selles comme des selles des chameaux, ils descendront aux portes des mosquées, et leurs femmes seront habillées et nues en même temps, portant sur leurs têtes ce qui ressemble aux bosses des chameaux aux longs cous ; maudissez-les, parce qu'elles sont maudites, et s'il y avait après vous une communauté parmi les communautés, vos femmes auraient été les servantes de leurs femmes, comme les femmes des communautés précédentes sont vos servantes [ou travaillent pour vous]* » rapporté par l'imam Ahmed.[97]

L'extrait des hadiths prophétiques « *Viendront pour les gens des saisons trompeuses…* » *(Ahmad, Ibné Mâdja et Hâkim)* est souvent mis en relation avec diverses catastrophes naturelles. Prendre des photos de catastrophes en mettant en légende des extraits de hadiths est un procédé classique sur les sites salafistes.

[95] http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-Les-hommes-qui-ressemblent-aux-femmes-et-les-femmes-qui-ressemblent-aux-hommes_1738.asp

[96] « Il y aura à la fin de ma communauté des hommes qui monteront sur de grandes selles moelleuses [molles et douces], jusqu'à ce qu'ils viennent aux portes des mosquées, et leurs femmes sont habillées et nues en même temps» (Al-Hakim) ; Et d'après Abou Hourayra (qu'Allah soit satisfait de lui) le messager d'Allah (qu'Allah prie sur lui et le salue) a dit : deux catégories parmi les habitants de l'Enfer […] des femmes habillées et nues en même temps, qui attirent les hommes vers elles et qui marchent en se penchant [en bougeant les hanches], leurs têtes ressemblent aux bosses des chameaux qui se penchent, elles n'entreront pas au Paradis et elles ne sentiront pas son odeur, et on peut sentir son odeur à partir de telle et telle distance » rapporté par Mouslim [17/190].

[97] Ces présentations des hadiths prophétiques sont tirées de http://www.3ilmchar3i.net

Le salafisme comme solution : le retour nécessaire à une tradition magnifiée

La fin du monde est présentée comme imminente mais également comme une période de confusion : aucun discours présent n'est acceptable. Seule la tradition, magnifiée, offre un recours. La tradition doit donc, dans le discours salafiste, être appliquée à la lettre, toute interprétation risquant de constituer une *bid'a*, c'est-à-dire une innovation blâmable.

« Prenez garde des changements (dans la religion), car tout changement est une innovation *(Bid'a)* et toute innovation *(Bid'a)* est égarement, et tout ce qui est égarement mène en Enfer ». [Rapporté par Aboû Dâwoûd, Tirmidhî et d'autres.]

Et dans le hadith précédemment cité de Al-'Irbâd : « *Attachez-vous à ma Sunna et la Sunna des califes bien guidés, mordez-y avec vos molaires. Et prenez garde aux choses nouvelles [dans la religion] car toute innovation est un égarement.*[98] ».

En s'appuyant sur ces hadiths, les salafistes développent un discours qui discrédite toute forme de réformisme : toute tentative d'interprétation est condamnable. Dans l'esprit des salafistes, les textes religieux sont issus d'un temps où l'islam était tout-puissant et conquérant. Les modèles doivent être puisés dans ces périodes glorieuses. Un hadith est souvent utilisé pour légitimer la prééminence des premiers compagnons du prophète :

'Abd Allah Ibn Mas'ûd rapporte que le Prophète (salallahu 'alayhi wasalam) a dit : « *Les meilleurs des hommes sont ceux de ma génération, puis ceux qui les suivent.* » [Al-Bukhârî (2509) et Muslim (2533)]

Les salafistes insistent sur la gradation : les plus nobles sont ceux de la génération de Mahomet, un peu moins les suivants, encore moins ceux d'après… Ce qui mène à une décadence absolue quatorze siècles plus tard. L'idée même de progrès est inconcevable ; il n'y a que déliquescence du véritable islam selon eux, et il faudrait s'attacher à respecter le modèle des ancêtres, jusque dans les moindres détails. La question de la légitimation de telle ou telle tradition ne se pose pas réellement : comme notre époque est bien inférieure en dignité à celle des compagnons du prophète, leurs actions sont par essence meilleures à toutes celles que le raisonnement présent pourrait suggérer aux hommes des temps présents. La soumission totale à la volonté de Dieu, manifestée par la conformité au modèle des Anciens, permettra dans cette optique de suivre un chemin de pureté, qui apportera la bénédiction de Dieu plus forte que toute puissance humaine, et dans le même mouvement d'assurer son salut.

La définition de la tradition est un monopole des prêcheurs salafistes qui reconstruisent cette tradition vue comme éternelle et infaillible, dans le cadre d'une réécriture de l'histoire mettant de côté contestations et débats. Il s'agit d'appliquer à la lettre cette tradition, présentée comme univoque et régissant tous les aspects de la vie quotidienne, pour s'extirper de la société décadente et donc suivre la voie du salut.

[98] Cité par exemple sur le site salafs.com pour inciter les lecteurs à suivre « la voie des pieux ancêtres ».

3.2. Un effort de tous les jours

Des questionnements quotidiens

Les principaux thèmes abordés dans les questions posées aux prêcheurs salafistes sont des thèmes quotidiens. Il ne s'agit pas de commencer par convaincre les fidèles d'adhérer théoriquement au système mais de répondre à des questions que se posent tous les musulmans, sur des thèmes quotidiens. Les premières préoccupations ne sont donc pas d'ordre théologique mais pratique : les croyants et les croyantes, par leurs questions, cherchent une réponse à des questions concrètes, pour se rassurer. Les questions sur l'apparence sont très fréquentes, par exemple sur les vêtements et le maquillage. L'autorisation de la musique ou non donne également lieu à de très nombreuses interrogations. Les réponses peuvent varier selon les sites : si les salafistes se montrent globalement hostiles à la musique, certains ne l'autorisent jamais alors que d'autres l'autorisent par exemple si elle ne comporte pas de paroles aux valeurs incompatibles avec l'islam.

Parmi les questions les plus fréquemment posées et les vidéos les plus diffusées, se trouvent les thèmes du mariage, de la famille et des relations sociales : aussi bien la problématique de l'amitié avec des non-musulmans que celle de comportement à adopter dans les lieux mixtes. Sur le site salafiste francophone *3ilmchar3i.net* (la science légiférée), se trouve par exemple cette fatwa émise par Ibn Bâz, grand mufti d'Arabie saoudite (m. 1999), traduite de l'arabe par un autre site francophone, *fatawaislam*, que le premier site copie donc :

- **« Question :**
  Un chrétien habite avec moi, il me dit « *mon frère* » et que « *nous sommes frères »,* et mange et boit avec nous. Ceci est-il permis ou non ?

- **Réponse :**
  Le mécréant n'est pas un frère pour le musulman, Allah a dit (traduction rapprochée) : **« Les croyants ne sont rien moins que des frères. »**

  Et le Prophète a affirmé que : « *Le musulman est le frère du musulman ».*

  Le mécréant – juif, chrétien, païen, mazdéen, ou autre – n'est pas un frère pour le musulman, et il est interdit d'en faire un compagnon ou un ami.

Néanmoins, s'il lui arrive parfois de manger avec lui, tout en évitant d'en faire un camarade ou un intime, à l'occasion d'un repas collectif et occasionnel, il n'y a pas d'objection à cela.[99] »

Les positions varient parfois dans le détail des réponses, mais la justification est toujours fournie simplement, en s'appuyant sur des extraits du Coran ou des hadiths ; sur les sites à fort trafic sur internet, les références citées sont dans l'immense majorité saoudiennes, issus de l'*establishment* wahhabite (voir partie II, chapitre 2). La signification des textes religieux est toujours présentée comme limpide et débouchant sur une application simple. Le succès de ces sites vient aussi de cette simplicité de la réponse. Même si les explications peuvent être complexes et s'appuyer sur des textes à l'interprétation ardue, la réponse finale offre une voie unique à suivre, présentée comme assurément juste. Ce type de message circule à la fois sur les sites spécialisés [et sur les réseaux

[99] http://www.3ilmchar3i.net/article-le-mecreant-n-est-pas-un-frere-pour-le-musulman-61396988.html Le texte ici reproduit n'est qu'un extrait.

sociaux notamment]. Il s'agit de créer une habitude de l'application de la tradition guidée par les prêcheurs qui deviennent la référence dans des domaines multiples de la vie courante.

Structurer la communauté par des pratiques vues comme traditionnelles

La bonne observance des pratiques est centrale dans les discours. En réglementant la vie, les prêcheurs concourent à créer un rythme de vie et une appropriation des symboles qui génèrent et soudent une communauté. Les individus qui adhèrent à cette logique se sentent ainsi reliés à leurs contemporains qui, à travers le monde, observent les mêmes préceptes, et, d'une façon trans-historique, à une tradition présentée comme immémoriale, reliant le temps présent aux « pieux ancêtres », compagnons du prophète. L'« oumma », la communauté des croyants, devient une notion à la fois restrictive et mythifiée : elle est une communauté, vue comme plus forte encore que les liens du sang, mais limitée aux croyants définis comme tels par les prêcheurs salafistes.

La non-mixité est une revendication récurrente : elle repose sur les textes d'autorité mais également sur un idéal de séparation claire des rôles. Si chacun connaît son rôle et sa place, la mixité n'est pas nécessaire : elle ne constitue donc qu'une tentation imposée par une société d'incroyants. S'y opposer est donc présenté comme une nécessité religieuse. Nous avons pris sur le blog salafiste Baladislam[100] l'exemple d'un article intitulé « Les preuves claires de l'interdiction de la mixité entre les hommes et les femmes selon le Qor'an et la Sounna », exemple où le raisonnement sur la mixité est particulièrement développé, car il s'organise par niveaux : le verset coranique est suivi du commentaire d'un ouléma malékite du XIIIe siècle, lui-même commenté pour illustrer les cas contemporains. Dans un deuxième temps, la mixité est de nouveau condamnée non pas en tant que telle, mais en raison de ses conséquences supposées sur la moralité.

« Et Allah dit : *"Et si vous leur demandez (aux femmes du prophète) un objet quelconque, demandez le leur derrière un rideau (hijab) : c'est plus pur pour vos cœurs et leurs cœurs…"* ».

(Sourate al-Ahzab 33, verset 53)

L'Imam al-Qourtoubi a dit sur ce verset :

« *Dans ce verset, Il y a la preuve qu'Allah a permis de leur demander (aux femmes du Prophète) derrière un rideau (hijab) pour une nécessité quelconque qui se présente ou pour poser une question dans la religion. Et toutes les femmes sont comprises par cela, selon ce qu'implique les base de la chari'a, du fait que tout de la femme est 'Awra* » (Al-Jami' al-Ahkam al-Qor'an 14/227).

Il y a dans ce verset une réfutation de l'argument des gens qui se pensent purs de cœur et qui veulent faire croire qu'ils sont en total contrôle de leurs impulsions et de leurs désirs et qu'ils sont infaillibles de succomber à une forme quelconque de tentation. On voit ces gens se réclamant de l'Islam, qui ne craignent pas Allah, s'asseoir face à face et discuter de tout et de rien, comme le font les kouffar et qui disent : « *On est suffisamment adulte pour pouvoir s'asseoir ensemble et discuter sans avoir d'arrières-pensées* » Sobhana Allah ! […]

[100] http://baladislam.over-blog.com/article-les-preuves-claires-de-l-interdiction-de-la-mixite-entre-les-hommes-et-les-femmes-selon-le-qor-an-et-106676347.html

Tout ce qui mène à une chose haram devient haram.

L'islam, contrairement aux systèmes des mécréants, n'enseigne pas le principe qui dit : « le but justifie les moyens. » Pour un musulman, il faut non seulement que le but soit bon mais aussi que le moyen employé pour atteindre ce but soit bon et en accord avec les principes de la charia. Mais si le but est mauvais, tous les moyens qui mènent à ce but deviennent interdits, même si ce moyen est permis à la base.

Les interdictions sont de deux catégories en islam :

1. Il y a les choses qui sont-elles même interdites par un texte explicite du Coran ou de la *Sunna* ;

2. Et il y a les choses qui ne sont pas interdites elles même, mais qui mènent à une chose interdite.

« Ceci est exprimé par un des grands principes de la chari'a que les savants désignent par le terme : Sadd adh-Dhara'i', ce qui signifie de bloquer toutes les voies qui mènent au pêché. L'Imam Ibn al-Qayyim, dans son livre « I'lam al-Mouwaqi'in » a énuméré au moins (99) preuves de la chari'a qui supporte ce principe. L'interdiction de la mixité est donc un des meilleurs moyens pour fermer une grande porte de la fornication. Car le fait que les hommes et les femmes se fréquentent et se mélangent est une des choses qui facilite et qui encourage la propagation de la fornication dans la société. Il y a une grande quantité de texte du Qor'an et de la sounna qui viennent supporter l'interdiction de tout ce qui mène à la fornication ou à l'adultère, voici quelques uns de ces textes [...][101]. »

Le salut par la mise à l'écart

Étant donné que la communauté se définit par les pratiques et que la société ordinaire est vue comme décadente, il est considéré comme crucial d'éviter la contagion des membres de la communauté par des pratiques décadentes. Tous ceux qui ne respectent pas les préceptes et les pratiques sont considérés par les salafistes comme des *koufar*, des mécréants, des incroyants. Dans cette conception des choses, les croyants sont les purs et les mécréants les impurs.

Historiquement, notamment en lien avec les ablutions rituelles, les réflexions théologiques musulmanes ont accordé une grande importance à la propreté du corps. Dans les traditions musulmanes, les prières quotidiennes associent ablutions purifiant le corps et purification de l'esprit et de l'âme par l'adresse à Dieu[102]. Par conséquent, suivre la « vraie religion musulmane » et les règles des « pieux ancêtres » permettrait d'assurer la pureté de l'âme et du corps du vrai croyant. Inversement, le non-respect de ces règles induit une souillure et rendrait les personnes impures. La dichotomie est là encore claire : la communauté est composée des purs, l'extérieur est impur.

Une trop grande proximité avec des personnes ne respectant pas les pratiques de la communauté est condamnée. Un des versets les plus cités sur les forums salafistes est « Ceux d'entre vous qui s'allient à eux seront considérés des leurs » (Coran, 5;71). Il figure généralement au côté d'un *hadith* :
« d'après 'Abdallah Ibn 'Omar (Qu'Allah les agrée lui et son père), le Prophète (que la prière d'Allah et Son salut soient sur lui) a dit : "Celui qui ressemble à un peuple fait partie d'eux". (Rapporté par Abou Daoud dans ses Sounan n° 4031)[103] ».

[101] http://baladislam.over-blog.com/article-les-preuves-claires-de-l-interdiction-de-la-mixite-entre-les-hommes-et-les-femmes-selon-le-qor-an-et-106676347.html
[102] VITRAY-MEYEROVITCH (de) Eva, *La Prière en islam,* Paris, Albin Michel, 2003.
[103] http://www.hadithdujour.com/hadiths/hadith-sur-L-interdiction-de-pratiquer-les-fetes-des-mecreants-et-de-les-feliciter-pour-celles-ci_1106.asp

Ces extraits sont invoqués contre tout rapprochement avec les personnes extérieures à la communauté, qui risquerait de nuire à la foi et aux mœurs des croyants. Il s'agit à chaque instant de veiller à se séparer de la souillure potentielle en se distinguant notamment de ceux qui sont censés l'incarner. Puisque « celui qui ressemble à un peuple fait partie de lui », il n'est pas seulement souhaitable mais absolument nécessaire, sous peine de pécher soi-même, de s'en séparer.

Le monde se construit sur une opposition binaire : les croyants, qui accéderont au salut, s'opposent aux *koufar*, les mécréants. Tous ceux qui ont des pratiques divergentes de celles de la communauté sont des *koufar*. Il n'y a toujours qu'une pratique digne d'un vrai musulman : toute pratique divergente est présentée comme découlant d'une *bid'a*, c'est-à-dire d'une innovation blâmable ou du *shirk*, à savoir l'association d'une autre divinité à Dieu.

L'idéal salafiste est celui de la *hijra*, l'émigration vers une terre d'islam, afin d'éviter le contact avec les mécréants et, dans le même temps, de renforcer les musulmans considérés comme des vrais croyants qui vivent dans des pays musulmans « terres d'islam ». Nous reproduisons ici un extrait d'article sur le site salafiste 3ilmchar3i :

« L'Imam Ibnou Qoudaamah Al-Maqdisi explique dans son livre Al-Moughni (Les gens sont de trois catégories en ce qui concerne la *hijrah*) :

1 - Celui pour qui la *hijrah* est obligatoire.

Et c'est celui qui est capable de la faire et qui ne peut pas montrer ouvertement sa religion ou qui ne peut pas accomplir ses obligations religieuses en restant parmi les *koufars*.

Il lui est obligatoire de faire la *hijrah* à cause du verset (traduction rapprochée) :

(Ceux dont les Anges enlèveront leurs âmes alors qu'ils se font du tort à eux-mêmes. Il leur sera dit : « Pourquoi êtes-vous resté là ? » - « Nous étions incapables de voyager sur terre », dirent-ils. Alors les Anges diront : « La terre d'Allah n'était-elle pas assez vaste pour vous permettre de faire la *hijrah* ? » Voilà bien ceux dont le refuge est l'Enfer.) An-Nisaa : 97.

C'est une menace qui indique l'obligation.

Car d'appliquer sa religion est obligatoire pour celui qui est capable de le faire.

Et la religion est la plus grande des nécessitées.

Et quand une chose est nécessaire pour accomplir quelque chose d'obligatoire, alors elle devient elle-même obligatoire.

2 - Celui qui n'a pas à faire la *hijrah*.

C'est celui qui est incapable de la faire, soit à cause d'une maladie ou parce qu'on le contraint à rester ou à cause de la faiblesse ou des femmes et des enfants etc.

Il n'est pas à faire la *hijrah*, parce qu'Allah dit :

(A l'exception des impuissants : hommes, femmes et enfants, incapables de se débrouiller, et qui ne trouvent aucune voie : A ceux-là, il se peut qu'Allah donne le pardon. Allah est Clément et Pardonneur.) An-Nisa : 97-99.

On ne dit pas qu'elle est recommandée à son sujet parce qu'il est incapable de la faire.

3 - Celui pour qui la *hijrah* est recommandé et non obligatoire.

C'est celui qui est capable de la faire, mais qui est capable de montrer ouvertement sa religion et de l'établir librement dans Dar Al-Koufr.

Alors il est recommandé pour lui de faire la *hijrah* pour qu'il puisse lutter contre les *koufars* et pour qu'il augmente le nombre des musulmans et qu'il les aide.

Et pour qu'il cesse d'augmenter le nombre des *koufars* et qu'il cesse de les fréquentés et de voir les choses mauvaises qui se font parmi eux.

Mais la *hijrah* n'est pas obligatoire pour lui étant donné qu'il est capable d'établir librement sa religion sans faire la *hijrah*.)

Fin de la citation [104]»

En cas d'impossibilité, il est nécessaire, selon les prédicateurs, d'éviter au maximum le contact avec les personnes extérieures à la communauté, à l'exception éventuellement de ceux que l'on peut espérer convertir.

Une séparation éminemment politique

Contrairement aux Frères musulmans, les salafistes refusent majoritairement une implication politique. Selon les salafistes, les partis diviseraient l'*oumma*, d'où leurs critiques à l'égard des Frères musulmans. Les vrais croyants n'auraient pas à s'investir dans la fixation des règles profanes mais seulement à respecter les règles divines. Dans les faits, cet apparent apolitisme, qui s'appuie également sur un sentiment de défiance envers le personnel et les enjeux politiques, exprime une vision très précise des liens sociaux puisque les règles à respecter concernent tous les aspects de la vie. De plus, il pose problème dans une société démocratique – donc fondées sur la discussion et le compromis – dans la mesure où les règles divines ne peuvent théoriquement pas être discutées ni tempérées. La référence aux « pieux ancêtres » n'est par ailleurs pas neutre : il s'agit d'une référence non pas seulement à un islam simple, mais également à un islam conquérant et dominant, celui des premiers temps et surtout celui des quatre califes « bien guidés » (632-661 de notre ère). Chez les salafistes quiétistes, il ne s'agit cependant pas d'afficher des intentions belliqueuses mais plutôt d'une conviction que le modèle de la communauté des vrais croyants connaîtra la gloire par la bénédiction de Dieu. En effet, la volonté d'organisation sociale des salafistes se limite cependant majoritairement à la communauté elle-même : le reste de la société étant *a priori* perdue, les seules actions à mener auprès des personnes extérieures à la communauté doivent être limitées au strict minimum, afin de permettre de mieux s'en séparer.

En tout état de cause, si les salafistes ne se mobilisent pas réellement pour faire reconnaître des spécificités religieuses politiquement, la volonté de se séparer, symboliquement et concrètement, du reste de la population constitue une séparation de fait. Le but est la séparation afin de pouvoir vivre au maximum au sein de sa communauté ; il s'agit donc bien d'un communautarisme, cependant fort différent de celui que prône les Frères musulmans.

[104] http://www.3ilmchar3i.net/article-la-hijrah-105001933.html

3.3. La reproduction d'un système idéalisé

Les femmes, considérées comme des gardiennes de la tradition

Les femmes présentent un profil d'autoritarisme particulier. En effet, un peu moins d'un tiers des lycéennes musulmanes étudiées par O. Galland[105] et A. Muxel revendiquent des opinions absolutistes. Il s'agit d'une proportion similaire à celle des lycéens. Elles sont cependant moins enclines à justifier la violence religieuse (8,7 % des lycéennes musulmanes la justifient contre 16,5 % des lycéens musulmans).

Cela peut se comprendre en partie par le discours sur les rôles sociaux genrés développés par les prêcheurs salafistes. En effet, les femmes sont avant tout valorisées dans leur rôle d'épouse et mère, au foyer. Se déplacer à la mosquée notamment est déconseillé au nom d'un hadith :

D'après Abd Allah ibn Massoud, le Prophète (bénédiction et salut soient sur lui) a dit : « *La prière que la femme accomplit dans sa maison est meilleure que celle qu'elle effectue dans sa chambre, celle qu'elle accomplit dans un coin intime de la maison est meilleure que celle qu'elle effectue dans les autres parties de la maison* ». (rapporté par Abou Dawoud, 570 et par at-Tirmidhi, 1173).

Par conséquent, une femme sensibilisée au discours sur son rôle traditionnel sera plus susceptible de rester à la maison et de ne pas assister aux prêches de mosquée. En restant à la maison, le lien avec la communauté de la mosquée locale est distendu et la référence religieuse principale est internet. Or, les sites salafistes constituent l'essentiel de l'offre. De plus, dans un cadre où la tradition est valorisée à l'extrême, les femmes trouvent une valorisation de leur rôle dans la mission de transmettre la tradition à leurs enfants et d'être un pilier de la morale dans leur famille. Elles permettent par conséquent en même temps la transmission des idéologies salafistes aux générations suivantes. Là encore, la clarté affichée des missions attribuées à chaque individu permet la diffusion large d'une idéologie qui se présente comme simple, saine et naturelle.

Un système auto-justifié par la science

Ce système de pensée est d'une grande cohérence interne, d'autant plus qu'il est auto-justifié. Toute critique du système ou des pratiques est présentée comme une critique de la communauté. Or, toute interprétation non validée par les prêcheurs salafistes est considérée comme pernicieuse et visant à l'anéantissement de la communauté des véritables croyants. Donc toute critique est irrecevable.

De plus, il existe un processus d'intégration de certains savoirs extérieurs, notamment scientifiques, lorsqu'ils sont utiles et compatibles avec l'idéologie globale, sans pour autant reconnaître la légitimité de la science en tant que telle. Il s'agit de lire dans le Coran et dans la Sunna l'annonce des résultats scientifiques actuels. Les résultats sont ainsi utilisables puisqu'ils sont rattachés à la tradition magnifiée et sont utilisés pour montrer la nature sacrée et prophétique du Coran et de la Sunna qui auraient tout annoncé bien avant que le savoir humain ne retrouve les mêmes résultats. Cette intégration des résultats scientifiques au sein du système salafiste permet de reprendre les résultats sans accepter les présupposés et donc sans remettre en cause les fondements de la légitimité du discours salafiste.

[105] GALLAND Olivier, MUXEL Anne, *La Tentation radicale, op. cit.*

Inversement, les résultats scientifiques ou pseudo-scientifiques sont utilisés pour renforcer les citations de textes religieux et les interprétations qui en sont données. Nous ne reproduirons ici qu'un exemple, issu d'un site salafiste dont le bandeau indique « Miracles scientifiques dans le Coran et la Sunnah »[106]. Après un premier exposé sur le volume et le nombre de cellules des cerveaux des hommes et des femmes qui montreraient une infériorité cognitive féminines, sont rapprochées les conclusions pseudo-scientifiques d'extraits de textes religieux :

Les études scientifiques effectuées sur le cerveau de l'homme et le cerveau de la femme par la résonance magnétique montrent que le surmenage, les préoccupations quotidiennes et le stress affectent plus les femmes que les hommes, c'est-à-dire que la femme est moins capable de supporter les tensions que l'homme, donc la femme a besoin d'effectuer des tâches complémentaires comme le fait de dépenser de l'argent pour les pauvres et d'être hospitalière à l'égard des invités, cela lui donne plus de force pour résister aux surmenages psychologiques. C'est la recommandation du prophète aux femmes quand il a dit : *« ô femmes, faites l'aumône et implorez beaucoup le pardon (d'Allah) »… Gloire à Allah !* »

La critique extérieure, preuve de l'élection

De plus, toute critique, toute attaque contre l'« oumma » composée des « vrais » croyants, donc des salafistes selon les prêcheurs, est vue comme une nouvelle preuve de l'élection de ses membres. En s'appuyant sur plusieurs extraits de *hadiths* incitant à maintenir sa foi coûte que coûte, les prêcheurs invitent les fidèles à voir dans l'épreuve un signe encourageant devant renforcer leur foi. Parmi les plus fréquemment utilisés, nous trouvons des hadiths sur certains sites français très fréquentés comme Al Kanz ou 3ilmchar3:

« Le Prophète Mouhammad (sws) dit en ce sens que, viendra un temps où la condition de celui qui voudra rester ferme sur sa religion sera comparable à celle d'un homme qui tient une braise dans la paume de sa main. (Tirmidhi)

« Quand le croyant au sein de sa tribu sera plus méprisé qu'une brebis chétive. » (Tabrâni)

« Celui à qui Allah veut du bien, il l'éprouve. » Boukhari

Ces textes sont toujours interprétés comme l'annonce du présent et donc comme l'attestation d'une apocalypse future à laquelle tous les vrais croyants devraient se préparer. Un rejet des pratiques salafistes dans la société est interprété comme un encouragement à poursuivre puisque cela ne serait qu'une épreuve passagère envoyée par Dieu pour éprouver les croyants véritables. Ce raisonnement obsidional conduit également à un renforcement de la légitimité des prêcheurs, considérés comme le seul phare possible.

La soumission à la tradition est vu comme faisant partie intégrante de l'islam – de la « soumission [à Dieu] ». Critiquer les discours des prêcheurs ne relève pas du débat : puisque, dans la logique salafiste, il n'y a qu'une interprétation correcte, claire et évidente de la tradition, critiquer celui qui la transmet revient à critiquer la tradition. Or, cette tradition émane de la seule période pleinement islamique selon eux, celle des « pieux ancêtres ». Ne pas s'y soumettre relève de l'orgueil et du péché car notre époque décadente n'aurait en aucun cas la possibilité de faire mieux, ni même aussi bien,

[106] http://www.kaheel7.com/fr/

que ces premiers temps bénis. La puissance et la pureté ne peuvent venir que de la soumission totale au modèle des ancêtres, émanation de la volonté divine. Le véritable croyant devrait voir au-delà des critiques des mécréants et, logiquement, ne s'y livrer lui-même en aucun cas. Le véritable croyant serait le clairvoyant, qui verrait au-delà des moqueries des pécheurs. Il saurait distinguer la voie simple et saine, méprisée par les décadents, qui serait la seule voie indiquée par Dieu, la seule voie du salut.

Ainsi, le discours salafiste tire sa puissance d'action de la simplicité de son raisonnement : toute pratique juste se trouve déjà dans les textes anciens. La cohérence interne du système est forte. Toute innovation par rapport aux textes anciens est blâmable ; l'interprétation littéraliste des textes permet d'éviter le débat en présentant une et une seule solution à tous les problèmes.

Dans cette logique, comme la société ne correspond pas au modèle visible dans les textes des pieux ancêtres, c'est qu'elle est dévoyée ; toutes les références, justifications et critiques qui en émanent seraient nulles et non avenues. Pire encore, elles constitueraient une source de souillure et de dévoiement pour le véritable croyant qui s'efforcerait malgré cette ambiance délétère de suivre la voie de la tradition. Les versets coraniques et hadiths sont convoqués pour inciter à une séparation radicale et systématique des véritables croyants et des *koufar* – les mécréants.

Toutes les pratiques dont les exemples sont donnés dans les textes religieux seraient des guides permettant de régler sa vie sur la volonté divine. Comme notre temps serait inférieur à celui des débuts de l'islam, où la religion était censée être pure et triomphante, il faudrait se conformer et se soumettre en tout point à ces exemples. Dans cette soumission apparente se trouverait la force réelle du croyant qui, ainsi, assurerait dans le même temps son propre salut.

4. Vivre la différence : quand la séparation devient viable

Ces discours ne restent pas à l'état de paroles, mais prennent la forme d'actes. Au quotidien, ils se transforment en normes morales, vestimentaires ou alimentaires, qui permettent de se distinguer du reste de la population. Le degré d'application de ces normes est extrêmement variable, du plus discret et conciliant, au plus rigoriste. Dans ce dernier cas, le but recherché est la différenciation totale, c'est-à-dire la rupture, afin de former une autre société qui vivrait de ses propres codes, et dans laquelle l'ensemble de la vie quotidienne, jusqu'au plus petit détail, serait islamisé.

Ces normes permettent de revendiquer une identité islamique tout en respectant ce qui est présenté comme un ensemble d'obligations religieuses. Ce sont autant des signes de religiosité que des symboles identitaires. Ce qui explique qu'elles soient portées par une convergence d'intérêts dont elles tirent leur force : des intérêts théologiques (surtout salafistes) et des intérêts communautaires (fréristes par exemple), mais également des intérêts économiques bien conscients. Le meilleur exemple en est sans doute le halal, dont le marché qui s'est développé en Europe associe des acteurs religieux et des acteurs économiques, qui sont parfois les mêmes. Ce marché est précurseur : il a servi de modèle à différents marchés, qui forment aujourd'hui l'économie islamique, bien au-delà de la question alimentaire.

En quelques années, ces normes ont créé un nouveau mode de vie, de plus en plus autarcique et communautaire. Ensemble, elles forment une nouvelle normalité, qui se présente comme la seule

normalité possible, bien que largement et récemment construite. Produites par et au sein d'un cercle restreint d'acteurs islamistes, ces normes sont consommées au-delà, et ont réussi à s'imposer au sein de pans importants des populations musulmanes européennes, comme des évidences et des vérités islamiques qui ne peuvent ni ne doivent être remises en question.

4.1. La nourriture « halal », un marché précurseur

Une tradition historiquement construite

- **La binarité halal-haram réinvente la tradition**

  Le terme même de « halal » est aujourd'hui pour les consommateurs synonyme généralement de « pureté » certifiée qui peut s'appliquer à un champ vaste, aussi bien aux produits alimentaires divers qu'à la finance ou aux voyages. C'est une notion commerciale.

  Florence Bergeaud-Blackler dans son ouvrage qui constitue un des plus importants travaux sur le sujet distingue très clairement d'une part les catégories du licite et de l'illicite issus des théologiens de la tradition, et d'autre part la séparation entre « haram » et « halal », telle que promue par les réseaux commerciaux actuels[107]. En effet, le spectre qui va du licite à l'illicite dans les différentes traditions islamiques se compose de cinq catégories (obligatoire, recommandé, licite/indifférent, répréhensible, interdit) dont les frontières exactes sont perpétuellement discutées par les savants. À l'inverse, la vision commerciale contemporaine se contente d'un pur manichéisme : ce qui est permis, ce qui est interdit. Tout est soit l'un, soit l'autre. La conformité commerciale est censée être garantie par des cahiers des charges précis qui doivent assurer le consommateur que le produit n'est pas dans le domaine de l'impur, donc qu'il se trouve obligatoirement dans le domaine du pur. C'est une inversion de la charge de la preuve : auparavant, toute chose dont l'impureté n'était pas prouvée était pure. Désormais, dans le raisonnement promu par les entreprises qui revendiquent le « halal », toute chose dont la pureté n'est pas prouvée est impure. Comme l'explique Gilles Kepel[108], cela correspond à la diffusion de la logique binaire des raisonnements fondamentalistes : rien n'est neutre, tout est autorisé ou interdit, et ce qui n'est pas autorisé est interdit.

  De plus, l'idée que la viande produite en dehors des circuits « halal » ne serait pas consommable par des musulmans ne va pas non plus de soi : la présomption de licéité de la viande, en France en particulier, s'est longtemps appuyée sur un verset coranique : « Vous est permise la nourriture des Gens du Livre, et votre nourriture leur est permise » (Coran, 5 :5). Pour Gilles Kepel[109], c'est avec l'augmentation de la demande de halal dans les années 2000 que se sont développés les discours prônant l'interdiction totale du non-halal pour les musulmans. Le raisonnement est particulièrement explicite dans les documents d'AVS (« A Votre Service », organisation certificatrice de halal créée en 1991) : « Est-ce que la France peut encore être considérée comme un pays d'Ahl Alkitab[110] ? Ce qui compte c'est que le « sacrificateur » (je trouve que le terme sacrificateur ne convient pas trop mais bon !) soit un juif ou un chrétien. Une étude de Harris Interactive a démontré que 32 % de la population française se déclare athée, 32 % agnostiques et seulement

[107] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal ou l'invention d'une une tradition,* Paris, Seuil, 2017.
[108] KEPEL Gilles, « Extension du domaine du halal » *in Quatre-Vingt-Treize, op. cit.*
[109] *Ibid.*
[110] « Gens du Livre », c'est-à-dire juifs et chrétiens.

27 % croient en Dieu ou un être suprême, dont les musulmans qui représentent près de 10 % de la population. Il ne reste donc plus beaucoup de véritable *ahl alkitab* et ils affirment d'ailleurs ne pas en faire partie d'après ce sondage. De plus, par notre propre expérience, il arrive parfois à nos contrôleurs de discuter de religion avec des opérateurs en abattoirs et le plus souvent, ils affirment se considérer comme athée et ne se réclament pas du christianisme. On entrerait donc dans le cas des viandes abattues par des athées et/ou provenant de pays athées qui sont majoritairement considérés par les savants comme illicites. Afin d'être clair, je ne parle pas de leur niveau de pratique (qui est beaucoup plus faible que ce pourcentage), mais de leur attachement à l'une de ces deux religions[111]. » Cet argument est révélateur d'un changement de perspective, qui conduit à considérer, là encore, que tout devient, *a priori* suspect.

- **Le rôle du commerce international dans la création de la norme**

  Historiquement, la notion de halal est tout sauf une évidence : c'est à l'origine une certification, concernant uniquement la viande, créée dans les années 1960 pour favoriser le commerce entre la France et les pays à majorité musulmane. Elle s'est véritablement développée après la révolution islamique de 1979 en Iran. La généralisation de normes industrielles – différentes selon les organismes prescripteurs – pour le « halal » n'est pas antérieure aux années 1980, ce que F. Bergeaud-Blackler appelle « une révolution dans l'abattoir[112] ». Avant, « les pays musulmans se montrent peu soucieux de la façon dont sont abattus les animaux en pays chrétiens. Certains, à l'instar de l'Egypte et de l'Arabie saoudite, se contentent d'une assurance verbale que les bêtes ont été saignées. […] La confiance est la règle[113] ». Si la révolution islamique a introduit une rupture, c'est parce que R. Khomeiny a interdit l'importation et la consommation de produits étrangers en invoquant leur impureté ; il s'agissait également de marquer la rupture avec le régime précédent et de favoriser la production iranienne. Cependant, l'insuffisance de la production nationale a conduit à une réouverture des frontières, en arguant du caractère désormais plus strict des exigences appliquées aux produits importés. En raison d'intérêts économiques et diplomatiques, c'est avec l'Australie qu'ont été conclus les principaux partenariats.

  Pour ne pas être distancés sur le terrain de la conformité religieuse, les pays à majorité sunnite formulent en réponse des exigences au sujet de l'abattage. Une lutte s'engage pour la certification halal, initiée par l'Arabie saoudite[114]. Dans les années 1980, des pays sunnites – Golfe, Égypte, Malaisie – se mettent à exiger une surveillance « islamique » de toutes les viandes qu'ils importent. Ils envoient des émissaires, notamment dans le cadre de la Ligue islamique mondiale, et accréditent les communautés locales censées organiser des contrôles. Les contrôles - fort peu contraignants dans la pratique - étant soumis à rémunération, ce moment est fondateur selon F. Bergeaud-Blackler du « lien entre argent de la viande, prédication et extension de l'islam dans le monde[115] ».

[111] Avs.fr « Commentaires de Fethallah OTMANI d'AVS au sujet de l'article « le Halal » publié par le site salafs.com
[112] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal, op. cit.*
[113] *Ibid.*
[114] Citation de l'audition de F. Bergeaud-Blackler
[115] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal, op. cit.*

Le modèle malaisien du halal

- Dès l'indépendance en 1957, les responsables malaisiens ont mobilisé l'islam dans la définition des politiques. Ce pays est majoritairement musulman sans que cette religion y soit hégémonique. Dans les années 1970, Islam Hadhari développe une idéologie dont le but est de concilier modernisations économique, sociale et politique et islamisation du pays, pour couper l'herbe sous le pied des groupes islamistes, et pour profiter de la possibilité économique offerte par la présence de très nombreux consommateurs musulmans en Asie du Sud-Est. Il établit notamment en 1975 des normes pour un abattage des animaux conforme à certains principes considérés comme islamiques.
- En 1997, en même temps que des politiques d'islamisation de la société sont menées, la Malaisie initie la codification d'un modèle halal normé selon des règles précises. Cela permet de s'adresser à des consommateurs musulmans mais plus largement à tous les « *sharia-conscious consumers*[116] ». Le but est de présenter un produit inclusif, qui permette de mettre en avant un label jouant sur les valeurs de nombreux consommateurs. La garantie de conformité aux règles religieuses est fournie par l'obéissance à un cahier des charges assimilable par les industriels et permet un repère facile à suivre pour le consommateur.
- La Malaisie a réussi à convaincre les Etats non-musulmans de la nécessité de fixer des règles sur le halal, permettant ainsi de diffuser son modèle. Sont créées des normes halal directives obligatoires industrielles qui sont validées par de nombreux pays. Ces normes stipulent par exemple que le produit ne doit contenir aucune trace de porc, d'alcool, ou de charogne, etc. – ce qui constitue la transposition d'une certaine lecture de la charia dans le monde commercial. En même temps que des normes, ces certifications répandent la conception qu'*a priori* tous les produits industrialisés sont suspectés d'être illicites.
- La Malaisie joue dès lors un rôle majeur dans la communication, la normalisation, la production, la diffusion et le contrôle international de la norme halal. Les multinationales ont largement adopté ces critères qui leur permettent de se positionner sur un marché. Ainsi la filiale malaisienne de Nestlé a été l'une des premières firmes à collaborer dans ce sens dans les années 1980. Elle est même présente à l'origine de la certification « halal » du JAKIM, le département du développement islamique de Malaisie.
- L'objectif affiché par les industriels est d'améliorer la conscience du halal en plaçant la Malaisie au centre mondial du halal et, grâce à la certification, de créer une idée positive du halal en s'appuyant sur les labels malaisiens. Ce modèle est celui d'un système mondialisé du halal, détaché totalement des différences culturelles entre pays : c'est la matérialisation de l'*islamic way of life*, qui conviendrait, en théorie, à tous les musulmans.

(Résumé à partir de l'ouvrage de BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal ou l'invention d'une tradition, op. cit.*).

[116] « The Sharia-conscious consumer driving demand : a report from the ecocomist intelligence unit commissioned by Kuwait », *The Economist,* mars 2012, cité dans BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal ou l'invention d'une tradition, op. cit.*

Cette dynamique du « halal » trouve sa consécration dans les directives du Codex Alimentarius, chargé d'harmoniser les normes alimentaires internationales en 1997 : en 1979, les Malaisiens avaient soumis une proposition de directive commerciale visant à encadre l'étiquetage des produits islamiques, qui avait été tout d'abord reçu un accueil dubitatif. Les directives de 1997 sur l'abattage rituel sont ainsi résumées en six points par F. Bergeaud-Blackler :

« 1. La personne chargée de l'abattage doit être un musulman « sain d'esprit », il doit bien connaître les méthodes d'abattage de l'islam.

2. L'Animal à abattre doit être autorisé par la loi islamique.

3. l'Animal doit être « vivant, ou réputé vivant », au moment de l'abattage.

4. l'invocation *bismillah (*« Au nom d'Allah ») doit être prononcée immédiatement avant l'abattage de chaque animal.

5. L'instrument utilisé doit être tranchant et rester enfoncé dans l'animal pendant l'abattage.

6. L'abattage doit consister à couper la trachée, l'œsophage et les principales artères et veines situées dans la région du cou.[117] »

Il est là fait référence à une et une seule « loi islamique ». Est reprise l'idée d'une codification unique réputée conforme au « rite musulman ». De plus, « les directives du Codex introduisent ainsi le principe de contamination du halal non seulement par le haram, mais plus largement par le non-halal[118] ». Ces éléments marquent l'acceptation du système de certification halal développé dans la décennie précédente.

- **Les années 1980, un tournant du halal en France**

  En France, la première mention de la possibilité d'un « égorgement rituel » date de 1964. Cette expression est entrée dans la loi pour permettre une exception à l'obligation d'étourdir les animaux avant égorgement, à la demande des responsables juifs afin de continuer à pratiquer les abattages casher. En 1971, les abattoirs ont théoriquement le monopole de l'abattage des animaux, mais en pratique de nombreux abattages « à la ferme » ont lieu. En 1980, la loi renforce et élargit le monopole des abattoirs et réaffirme l'obligation de l'étourdissement pour tous les animaux de boucherie – hors égorgement rituel. En 1981, la loi précise que l'abattage rituel doit être pratiqué par des personnes habilitées. Jusque dans les années 1980, les considérations sur la licéité de la viande pour les musulmans sont peu manifestes : la majorité des musulmans se contentent de ne pas manger de porc. La viande casher, par l'assurance d'une exsanguination maximale, attire parfois des musulmans, d'autant que l'appartenance du sacrificateur aux « gens du Livre » est garantie. La norme est que l'Europe est globalement une terre de « gens du Livre » dont il est licite de consommer les productions ; la licéité est la norme, l'interdit l'exception[119].

  Cependant, l'émergence de ces normes alimentaires religieuses coïncide avec les politiques de regroupement familial et notamment de femmes de confession musulmane : avec le regroupement familial émergent les questions des valeurs à transmettre aux enfants, notamment en matière

[117] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal, op. cit.*
[118] *Ibid.*
[119] *Ibid.*

alimentaire, domaine où les femmes sont en première ligne dans les sociétés traditionnelles ; elles sont au cœur d'une part de la demande de garanties et de l'autre des stratégies commerciales. Cette période est également celle de la diffusion des messages fondamentalistes tablighs qui participent à ces questionnements sur la religion, et coïncide avec l'émergence internationale des labels « halal ». L'évolution des préoccupations alimentaires est par exemple visible dans un des témoignages recueillis par Gilles. Kepel concernant une femme née vers 1970 : « J'ai pas mangé halal ! […] Au lycée par contre, je mangeais halal. Les mentalités avaient changé. Avant, on mangeait pas son porc, c'est tout. Au lycée, non.[…] Je mangeais quand il y avait du poisson ou une omelette…[120] »

Les bases du marché halal en France se développent dans les années 1980, mais ce marché ne prend véritablement son essor que dans la décennie suivante. En effet, dans les années 1980, le « halal » se trouvait dans quelques boucheries spécialisées et pour l'exportation. Les industriels n'étaient pas entrés en jeu, même si les premières marques de produits « halal » émergent dès la fin des années 1980 : Isla mondial en 1985, ou Isla délice en 1990 par exemple. Cependant, la crise de la vache folle à partir de 1996 conduit à une chute de la demande extérieure, et les acteurs de la viande voient dans le « halal » une façon de valoriser des carcasses surnuméraires. Actuellement, le marché de la viande halal en France se répartit entre des boucheries indépendantes, des marques qui ne font que du halal et des marques historiques de viande qui développe une gamme halal : Fleury Michon ou Carrefour ont par exemple des gammes halal.

La construction d'une communauté de consommateurs

- **Le « sharia-conscious consumer » et la mondialisation : quand l'offre crée la demande**

  Le développement d'un label halal dont la présence certifierait la licéité n'allait pas de soi. Il est la manifestation d'une stratégie industrielle qui crée la demande en créant le modèle du « consommateur sensible à la licéité islamique ». Ce label qui se présente comme traditionnel et identitaire est paradoxalement une manifestation de la mondialisation des comportements alimentaires.

  Cette stratégie commerciale a eu un succès réel dans la population ; cela est manifeste dans la jeune génération actuelle de musulmans qui a grandi dans les années 2000 : « génération halal[121] », « nourrie aux petits pots de bébé halal[122] » selon les expressions de F. Bergeaud-Blackler. En effet, elle est la première génération à avoir grandi avec ce label comme référence, et reste majoritairement fidèles à ces repères intégrés dès l'enfance. Cependant, la référence « halal » s'est répandue dans toute la population. Selon les enquêtes du précédent rapport de l'Institut Montaigne, 70 % des personnes musulmanes achètent « toujours » de la nourriture halal et seulement 6 % des personnes interrogées n'en achètent jamais. Plus de 40 % des répondants considèrent également que manger « halal » fait partie des piliers de l'islam, ce qui n'est pas le cas. D'après l'enquête IFOP de 2009 sur « les personnes d'origine musulmane et la consommation halal[123] », 73 %[124]

[120] KEPEL Gilles, *Banlieue de la République, société, politique et religion à Clichy-sous-bois et Montfermeil,* Paris, Gallimard, 2012, p. 544.
[121] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal, op. cit.*
[122] *Ibid.*
[123] IFOP, « Les personnes d'origine musulmane et la consommation halal », janvier 2010.
[124] Dans l'enquête, 92 % des personnes musulmanes disent acheter de la viande halal (à des fréquences différentes). Parmi elles, 45 % vérifient la composition des produits de façon systématique, 22 % « la plupart du temps » et 12 % « de temps en temps ».

des personnes musulmanes regardent au moins de temps en temps la composition des aliments pour vérifier l'absence de substances non halal. La vérification du « halal » est donc entrée dans les pratiques courantes.

Cette large diffusion est permise par une valeur identitaire, et non uniquement religieuse, du halal. Si l'on se réfère de nouveau à l'étude de l'IFOP de 2009 plus de la moitié des musulmans n'allant jamais à la mosquée vérifiaient néanmoins régulièrement les étiquettes. Dans notre précédent rapport *Un islam français est possible*, nous avions également montré que 68 % des personnes non-musulmanes mais d'origine musulmane achètent de la viande halal – 17 % en achètent « toujours » et 51 % « parfois ». Ces chiffres montrent qu'il ne s'agit pas seulement d'acheter de temps en temps de la viande qui convienne à un entourage religieux, mais bien d'une habitude qui dépasse les convictions religieuses. Le « halal » est identitaire au moins autant que religieux : manger de la viande halal, dans un contexte où beaucoup de musulmans accordent une grande importance à ce label, conserve le lien de commensalité et donc un lien social. Il agit comme un repère contre des aliments tabous (porc notamment), qui le demeurent même en dehors des convictions religieuses. En 2015, les consommateurs donnaient également comme explication de leurs achats un meilleur goût et un abattage plus éthique[125]. Le « halal » devient un repère global de qualité alimentaire qui permet le respect de valeurs inculquées familialement et non seulement de convictions religieuses.

- **Des labels aux scandales**

  Le label « halal » est une référence. Cependant, cela ne va pas sans questions sur les critères de ce label. Le label mondialisé qui a créé chez de nombreux consommateur une conscience du « halal » est contesté au nom de cette même conscience. En effet, les procédures de certification sont diverses. Pour la France, cette appellation ne correspond pas à une certification fixée : l'Etat a accordé à trois mosquées – Paris, Lyon et Evry – la capacité de délivrer des cartes de sacrificateurs. Ces seuls sacrificateurs ont le droit de déroger aux procédures normales d'abattage, à savoir étourdir l'animal avant mise à mort et laisser intacts la trachée et l'œsophage. Mais la certification finale du produit, qui permet d'apposer un logo sur l'étiquette, n'est pas réglementée : les organismes de certification peuvent aussi bien être liés à des mosquées que le fait d'opérateurs privés individuels ; les entreprises productrices ont elles-mêmes le droit de s'auto-qualifier. Le terme de « halal » ou « hallal » n'est pas l'objet d'un cahier des charges fixe dans le droit français.

  Cela conduit à une multiplicité d'acteurs dans le domaine, qui ont chacun leur propre cahier des charges. Dans le rapport sénatorial sur l'organisation, la place et le financement de l'islam en France, l'organisation de la certification est résumée de cette façon : « Ce pouvoir d'habilitation [des sacrificateurs] conférée à certaines mosquées constitue le seul levier direct de l'État sur la filière halal dans son ensemble. Il est cependant à noter que l'État n'intervient en rien dans le choix direct des sacrificateurs. En outre, ce mode de certification du halal par agrément public intervient au seul stade de l'abattage ; il n'existe pas de contrôle de traçabilité officiel de l'ensemble de la filière, la certification privée prenant ensuite le relais. […] Ainsi que le soulignait dès 2013 la mission commune d'information sénatoriale sur la filière viande, « le marché de la certification

[125] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition, op. cit.*

[dans la filière halal] s'est développé de manière anarchique dans un cadre libéral et concurrentiel, avec des coûts de certification très variables »[126] ».

Or, certains scandales ont émaillé l'histoire des certifications « halal ». L'affaire d'une charcuterie « Aux collines de l'Artois » condamnée pour avoir vendu des merguez « halal » contenant du porc en 2005 a fait grand bruit[127]. En 2011, la présence de porc dans les saucisses Herta a jeté le discrédit sur la gamme (Herta a arrêté sa gamme « halal » en 2012). Ce scandale a été cependant bien plus large : les produits Herta avaient été certifiés par le label SFCVH-Mosquée de Paris, label directement mis en cause[128]. Le retrait de la vente de friandises Cadbury en Malaisie, qui auraient contenu du porc en 2014 a aussi interrogé les procédures de certifications[129]. Ces scandales ont mis en avant l'opacité des labels et des certifications.

- **Une inflation des exigences : la guerre des labels**
  Ces scandales ont alimenté largement une inflation du cahier des charges du « halal ». Les différentes entreprises de certification font leur promotion sur plusieurs arguments : le coût de la certification pour les entreprises (pour les moins chères), la notoriété de l'institution (pour celles qui dépendent d'une mosquée notamment) et la rigueur de leur contrôle, à la fois dans la régularité du contrôle et dans la sévérité des règles appliquées. Les labels qui s'appuient sur l'idée d'un « halal strict » expriment l'idée que les autres instances de certification feraient du « faux halal », puisque les règles d'abattage ou les contrôles au cours de la transformation ne seraient pas conformes aux règles islamiques. Le débat le plus virulent concerne l'étourdissement des animaux avant ou après abattage. En effet, le fait qu'un abattage « rituel » suppose l'égorgement d'une bête vivante est admis, mais le débat se cristallise sur les conditions pour que ce principe théorique soit respecté : l'étourdissement par courant électrique (« électronarcose ») ou par pistolet est-il acceptable, ou conduit-il à une mort prévisible de l'animal et donc à une non-conformité au principe d'égorgement d'un animal vivant ? Les procédés d'étourdissement suivant immédiatement l'égorgement sont-il licites ou, en accroissant la souffrance animale, servent-ils de cheval de Troie pour faire accepter aussi l'assommage avant la saignée[130] ? Par ailleurs, l'abattage mécanique et non manuel des volailles peut-il être considéré comme un abattage rituel ?

  Les labels mondialisés du halal ont été en première ligne de ces critiques du halal « *sanitised* », aseptisé et soupçonné de se contenter du minimum. C'est le cas des labels délivrés par le JAKIM indonésien, qui a dû donner des gages sur l'électronarcose et qui désormais font face à des propositions de labels concurrents, notamment « *muslim-made* » (« fabriqué par des musulmans)[131]. Les débats portent en effet aussi sur le reste de la chaîne de production : des procédures conformes aux règles édictées mais supervisées par des non-musulmans produisent-elles « halal » ? Les produits d'une entreprise alimentée par des capitaux qui ne seraient pas « halal » peuvent-ils être considérés comme « halal » ? Y a-t-il d'autres critères éthiques à prendre en compte pour

[126] FERET Corinne, GOULET Nathalie, et REICHARDT André, *Rapport d'information fait au nom de la mission d'information sur l'organisation, la place et le financement de l'Islam en France et de ses lieux de culte,* rapport n° 757, enregistré le 5 juillet 2016.
[127] SEELOW Soren, « Plus d'une merguez sur deux contient du porc », *Le Monde,* 23 juillet 2008.
[128] « Des saucisses halal, suspectées de contenir du porc, au centre d'une polémique », *Le Monde,* 1er février 2011.
[129] RODIONOVA Zlata, « Cadbury forced to explain why its chocolate is halal after being accused of 'Muslim appeasement' », The Independent, 22 mars 2017.
[130] Voir par exemple la liste de questions posées sur le site de l'entreprise de certification AVS http://avs.fr/2016/11/étourdissement-des-animaux-questionsreponses/.
[131] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le Marché halal, op. cit.*

considérer qu'un produit est « halal » ? Le développement de marques qui se revendiquent halal et éthiques, comme les viandes halal et biologiques « Bionoor tendre France » atteste que le « halal mondialisé » est également l'objet d'interrogations, notamment en mettant en avant un « halal » incluant un respect de l'environnement qui serait plus respectueux de l'esprit des textes religieux et non pas seulement de la lettre.

Sur la question des critères d'abattage, il y a une prime aux plus stricts. Ce que F. Bergeaud-Blackler appelle « le premium du barbu ». Les services de certifications connus pour être les plus rigoristes sont choisis par des consommateurs qui ne partagent pas nécessairement leurs positions mais qui se méfient des autres labels, vus comme trop peu scrupuleux : pour nombre de consommateurs, mieux vaut un label trop exigeant que trop peu. Des labels comme AVS, Halal Verif ou Halal Service, proches des Frères musulmans européens[132] percent par leur exigence affichée. Leur refus de l'électronarcose et de l'abattage mécanique est mis en avant pour en faire des labels « assurément halal » qui attirent les consommateurs au-delà de ceux qui adhèrent à cette vision stricte du « halal ».

Par ailleurs, la recherche par les acteurs politiques d'interlocuteurs sur le sujet du halal a conduit à la création d'associations de consommateurs musulmans. Elles ont été créées dans la seconde moitié des années 2000 dans un contexte de scandales concernant le halal en Europe révélés par le quotidien algérien *Le Soir* et de révision par la commission européenne de la directive « sur la protection des animaux au moment de leur mise à mort ». Les scandales avaient eu un grand retentissement et les pouvoirs publics dans le même temps avaient besoin d'interlocuteurs qui puissent représenter les « consommateurs musulmans »[133]. Là encore, les positions les plus strictes ont été favorisées : les associations UFCM (Union Française des Consommateurs Musulmans) et ASIDCOM (Association de Sensibilisation, d'Information et de Défense du Consommateur Musulman) sont toutes les deux des organisations proches de l'UOIF et des Frères musulmans. Ces deux associations défendent les positions strictes concernant les conditions d'abattage : pas d'étourdissement de quelque nature que ce soit et un égorgement nécessairement manuel. Elles sont toutes deux très hostiles aux concertations menées en 2017-2018 par l'AFNOR (Association Française de NORmalisation) pour établir une norme « Denrées alimentaires halal » qui aurait accepté l'électronarcose.

Il est à noter que ces positions ont été parfois critiquées par certains salafistes ; un article du site salafs.com intitulé « halal ? » considère ainsi que les critères du halal tels qu'ils sont défendus par exemple par AVS sont une « exagération ». Les logiques des deux systèmes ne sont pas les mêmes : les labels et associations rigoristes du halal gagnent à se faire connaître par des positions tranchées. D'un autre côté, des mouvements fondamentalistes comme les salafistes ont des positions plus variables : pour certains, le halal rigoriste est effectivement meilleur car plus exigeant. Pour d'autres, la licéité supposée des aliments, fréquemment rappelée dans les textes, doit primer et les viandes des « gens du Livre » sont donc licites, peu importe le niveau de religion de ces « gens du Livre ». Leur littéralisme explique qu'ils puissent paradoxalement moins exigeants sur les questions techniques de l'abattage. AVS a répondu à ces critiques en affirmant que le

[132] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le Marché halal, op. cit.*
[133] *Ibid.*

personnel d'abattage, en France, ne pouvait pas être considéré *a priori* comme faisant partie des « gens du Livre ». Ces débats attestent des tensions qui parcourent encore le marché du halal, et plus globalement les milieux islamistes en France.

En effet, selon Gilles Kepel[134], deux modèles s'affrontent dans la conception du halal : le modèle « casher » et le modèle « bio ». Le modèle casher correspond grossièrement au schéma présenté par AVS : les produits halal doivent être strictement contrôlés, de l'arrivée de l'animal à la consommation, afin de s'assurer qu'il n'y a aucun risque de consommation à quelque moment que ce soit. Le modèle « bio », au contraire, s'affirme comme un label parmi d'autres, pouvant offrir un éventail de garanties et qui, en tout cas, permet une garantie minimale de qualité. L'aspect technique est alors secondaire par rapport l'intention : le consommateur ayant l'intention de bien faire, le contact potentiel avec des substances *haram* n'invalide pas la licéité de ses aliments.

Un système économique qui s'appuie sur plusieurs types de préoccupations

- **Un système porteur d'idéologies**

  La conception de ce que doit être le « halal » est déterminante. En effet, en faisant du halal un équivalent du casher toujours susceptible d'être contaminé, on restreint très fortement la commensalité et les contacts entre les consommateurs de halal et le reste de la population. F. Bergeaud-Blackler[135] évoque par exemple dans les cours de récréation la diminution des « échanges de goûter » ou des partages de nourritures de toutes sortes. Les comportements d'évitement alimentaire, où le régime alimentaire spécifique conduit à éviter les situations où la personne peut être amenée à consommer un produit interdit, sont incomparablement plus fréquents dans les jeunes générations. Pour ces générations élevées avec l'évidence du label halal, la nourriture est l'objet d'interrogations immédiates sur sa licéité. Le risque de se couper des lieux de sociabilité du fait de ces exigences alimentaires est réel : Gilles Kepel[136] note ainsi que la question du halal conduit de nombreuses familles à retirer les enfants de la cantine. Cette logique de séparation et de visibilité de symboles religieux entre dans la conception des mouvements islamistes.

  Le « halal » comme catégorie de consommation entre également dans des préoccupations identitaires. Pour une partie des consommateurs, il permet d'affirmer une dignité malmenée dans les échanges sociaux. C'est ce que résume Gilles Kepel à propos de certains clients du Quick halal d'Argenteuil : « Pour eux, qui consomment des produits bas de gamme et peu onéreux, un hamburger à moins de deux euros requalifié en halal devient un mode de reconnaissance, voire de dignité, que le vocabulaire marxiste aurait qualifié en d'autre temps d'opium du peuple musulman, en ce qu'il ne change rien à l'oppression sociale, mais la rend plus supportable en la nourrissant d'illusions[137] ». Cependant, le tour de force du halal est justement d'être sorti des seules catégories populaires pour toucher également les élites musulmanes et issues de familles musulmanes.

[134] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize, op. cit.*
[135] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le Marché halal, op. cit.*
[136] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize, op. cit.*
[137] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize, op. cit.*

- **Le halal et les préoccupations actuelles concernant l'alimentation**

Toute consommation de « halal » ne saurait constituer une preuve d'islamisme. Les motivations des consommateurs de halal sont variées : religieuses et identitaires, mais également sanitaires ou éthiques. Les difficultés liées aux régimes alimentaires spécifiques, subis ou choisis, de l'intolérance au véganisme, ne sont pas propres au choix du « halal ». La question de la segmentation de la sociabilité du fait de ces régimes alimentaires différenciés est une question globale qui fait actuellement l'objet d'un intérêt fort de la part du grand public et des chercheurs[138]. L'aspect religieux du halal ne doit pas occulter les motivations d'autres types exprimées par les consommateurs.

D'un point de vue purement technique, la différence entre abattage conventionnel et abattage rituel est assez faible : dans les deux cas, l'animal est saigné. Cependant, les représentations sont différentes. La viande non-halal serait soupçonnée, chez les consommateurs de halal, d'être « étouffée[139] » et non égorgée. La viande halal serait également plus saine car moins gorgée de sang, ce qui n'est pas prouvé scientifiquement mais constitue une motivation des consommateurs. Le goût de la viande serait également meilleur selon la majorité des consommateurs interrogés par F. Bergeaud-Blackler.

D'un point de vue éthique, la question de la douleur et de la souffrance animale cristallise tous les débats : les opinions s'affrontent entre ceux qui affirment que le halal minimise la souffrance animale et ceux qui affirment l'exact contraire.

On trouve chez de nombreuses organisations de défense des animaux des critiques très vives des conditions d'abattage des animaux non étourdis voire une critique du principe même de l'exception concédée pour motifs religieux. Le magazine *30 millions d'amis* par exemple a lancé une pétition en ligne « Contre l'abattage sans étourdissement des animaux de ferme[140] » pour demander d'abord un étiquetage obligatoire concernant le mode d'abattage et à terme l'obligation généralisée de l'étourdissement préalable à l'égorgement. Cette pétition, qui n'est pas la seule sur ce thème, a rassemblé plus de 200 000 signatures.

De l'autre côté, on trouve par exemple sur le site d'AVS des explications circonstanciées sur le thème de la douleur animale : « Si certains scientifiques et organisations soutiennent effectivement que l'étourdissement est plus humain, d'autres scientifiques tels que les professeurs Joe Regenstein ou Temple Grandin ont mené des travaux qui démontrent que dans de bonnes conditions – en particulier si la lame est aiguisée de manière à ce que le sacrificateur n'ait besoin de la passer qu'une seule fois sur le cou de l'animal – l'abattage rituel est celui qui fait le moins souffrir les animaux. Les différents partis devraient simplement reconnaître qu'il n'existe pas à l'heure actuelle de consensus scientifique sur ces questions. C'est d'autant plus vrai que plusieurs études mettent en avant la difficulté de mesurer la souffrance animale. Ce qui est interprété comme telle n'est parfois qu'une projection humaine d'un comportement de l'animal[141] ».

[138] Voir par exemple FISCHLER Claude (dir.) *Les Alimentations particulières : Mangerons-nous encore ensemble demain ?,* Paris, Odile Jacob, 2013, p. 272.
[139] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le Marché halal, op. cit.*
[140] http://www.30millionsdamis.fr
[141] « Étourdissement des animaux – questions/réponses » sur avs.fr

Les arguments des acteurs du circuit halal sont donc loin de n'être que religieux ; les thèmes de la qualité alimentaire, d'un point de vue gustatif et sanitaire, et de la souffrance alimentaire sont également au cœur des préoccupations actuelles.

- **Une large adhésion**

  Quelles que soient les motivations des consommateurs, le « halal » constitue un marché à part entière et un argument marketing économiquement viable. S'il est un sujet dans la société et un enjeu pour les islamistes, c'est qu'il permet un combat idéologique tout en étant économiquement soutenable grâce à une adhésion au-delà des cercles islamistes. La grande majorité des musulmans et des personnes issues de familles musulmanes consomment au moins occasionnellement des produits halal. Cette notion d'une viande obligatoirement halal pour les musulmans est désormais également admise par l'État puisque l'armée française organise – indirectement – la distribution de rations halal à destination des 15 % de musulmans qui constituent la troupe ; le cahier des charges pour ces commandes prévoit d'ailleurs que la viande provienne d'animaux non étourdis[142].

  Ce marché attise également les convoitises en raison de l'accroissement du pouvoir d'achat des musulmans et personnes issues de familles musulmanes. Les musulmans, du fait de leur intégration à la société française, sont devenu une catégorie de consommateurs qu'il est intéressant de cibler : ils sont plusieurs millions en France et, selon le rapport *Un islam français est possible,* 19 % des musulmans et personnes d'origine musulmane font partie des catégories socio-professionnelles intermédiaires et supérieures. Il s'agit donc d'un point de vue commercial d'un public nombreux dont une partie possède un pouvoir d'achat important permettant le développement d'une offre diversifiée, à la condition que les consommateurs se sentent concernés par les arguments de vente. Concernant cette diversification de l'offre, on a vu par exemple apparaître les Hal'shop, que Gilles Kepel décrit comme des « lieux au look soigné, sur le modèle des *city market* des grands distributeurs, qui visent des cadres urbains dédaignant les hypermarchés noyés dans les parkings en grande banlieue, [qui] sont aux antipodes de la boucherie-épicerie halal de la génération précédente[143] ».

- **La rencontre d'intérêts néolibéraux et islamistes**

  Selon l'institut Solis[144], le chiffre d'affaire potentiel du secteur « halal » en 2014 était d'au moins 5,5 milliards d'euros en France, répartis entre la consommation des ménages (82 %) et la restauration (18 %). La viande constituait 85 % de ce même chiffre d'affaire. C'est un secteur déjà important et en développement, d'autant que le halal est vendu plus cher que des produits comparables non halal. Même en prenant en compte le surcoût lié à l'abattage rituel et à la certification, vendre « halal » permet aux entreprises de proposer un produit avec une valeur ajoutée plus forte. Quelles que soient leurs opinions politiques ou religieuses, s'ils en ont, les acteurs du marché « halal » n'ont, économiquement parlant, aucun intérêt à remettre en cause les fondations de la notion de « halal ».

  Or, l'argent empêche ou permet la structuration de communautés. C'est pour cette raison que les enjeux sont importants autour de la définition des normes du halal : il s'agit d'avoir accès à l'argent

[142] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le Marché halal, op. cit.*
[143] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize, op. cit.*
[144] SILBERT Nathalie, « Les milliards si convoités de la filière halal », *Les Echos,* 29 septembre 2016.

dégagé par ce marché tout en affirmant des barrières entre le pur et l'impur et en construisant des symboles identitaires. Pour les islamistes, la séparation et la mise en avant d'une spécificité « musulmane » a l'intérêt de distinguer une communauté. Cela permet également de mettre en avant un symbole mobilisateur qui touche au-delà des sympathisants des idées islamistes. Comme les Frères musulmans sont les mieux organisés, ce sont particulièrement eux qui prétendent à parler au nom des « consommateurs de halal » et donc à promouvoir leur vision des choses.

4.2. Vivre halal : un monde parallèle ?

Aujourd'hui, le halal va bien au-delà de la simple question alimentaire. Sous l'influence du salafisme, dont le souhait est de se distinguer en tous points du monde de l'impur, c'est tout la vie quotidienne qui est peut être « halalisée », et qui connaît une progressive codification : des normes religieuses sont appliquées à l'alimentation, aux vêtements et à toutes les pratiques sociales, qui ont pour objectif une coupure nette avec le reste du monde : le résultat est la constitution d'un entre-soi étroit, d'une contre-société. C'est ce phénomène que Gilles Kepel nomme « l'extension du domaine du halal ».

Extension du domaine du halal

Le modèle séparatiste de ce que Gilles Kepel avait appelé le « halal kasher » s'étend au-delà de la seule viande. Comme la licéité n'est plus la norme, tout est potentiellement *haram*. En miroir, tout peut être « halalisé » selon F. Bergeaud-Blackler[145] : tout pouvant être potentiellement contaminé, le contrôle et la certification « halal » peut s'appliquer de façon toujours plus large, même à des domaines qui n'étaient pas *a priori* suspects, mais qui le deviennent par l'extension des interrogations sur la pureté et l'impureté.

La création d'offres segmentées en fonction des différentes catégories de consommateurs est en développement de façon générale : la généralisation de produits « halal » est un moyen pour les vendeurs d'afficher une préoccupation pour la clientèle musulmane, censée se reconnaître dans les valeurs portées. Les agences de voyage proposant des pèlerinages sont les premières concernées. Le *hajj*, le pèlerinage à La Mecque pendant le mois lunaire de dhou al-hijja, est un des cinq piliers de l'islam. Il constitue donc un élément important du commerce à destination des musulmans. Une agence de voyage comme easyhajj.fr affiche dans son nom même sa vocation à proposer des services en lien avec ce pèlerinage. Cependant, cette offre est complétée par d'autres pèlerinages, notamment la *umrah* (ou petit pèlerinage), et des offres touristiques dans de très nombreux pays comme l'Indonésie ou la Turquie. Pour toutes les destinations proposées, l'agence affiche son intention de proposer des « voyages halal » décrits ainsi :

« VOYAGES HALAL

Le concept du voyage halal ne concerne pas seulement l'alimentation mais inclut aussi tous ce qui est organisation de voyages, circuits culturels et même des séjours libres dans des destinations particulièrement conçues dans le respect de l'éthique musulmane.

[145] BERGEAUD-BLACKLER Florence, *Le marché halal, op. cit.*

Comment « Easyhajj » respecte le concept « Halal » dans ses voyages ?

- Manger Halal : Des restaurants, des villas privées, des hôtels qui proposent des menus halal.
- Piscine privée pour femme.
- Interdiction de servir de l'alcool.
- Nous vous proposons des destinations halal ci-dessous, afin de garantir le respect total du concept Halal. »

Cette description montre que le concept de « halal » s'est largement répandu : il inclut à la fois les menus « halal » et des considérations de pudeur féminine. Le « concept Halal » correspond à l'idée d'un mode de vie musulman abordant de très nombreux points de la vie, dont le contrôle permettrait de rassurer le « *sharia-conscious consumer* » sur la licéité de l'expérience qu'il achète.

Dans le même esprit se sont aussi développés des sites de locations de logements « halal » : bookhalalhomes.com, basé à Londres, en est un exemple. Dans les informations générales, il y est ainsi précisé que toutes les offres sélectionnées sont « *halal friendly* » « elles proposent toutes de la nourriture halal, des boissons non-alcoolisées, des espaces non-fumeurs, des piscines et spas privés, des espaces de prières, des guides de voyage musulmans et un localisateur GPS de restaurants halal[146] ». Ces offres ne sont pas fermées à des consommateurs non-musulmans, mais leurs arguments de vente ciblent un public bien particulier et participent de la segmentation du marché. Il existe aujourd'hui des équivalent d'Airbnb (Muzbnb, oummaloc) et de Blablacar halal : dans les deux cas, il n'y aura pas de mixité dans l'appartement où une chambre sera louée ou dans la voiture utilisée. Il y a aussi sur Airbnb des offres de logement halal.

L'ouverture de fast-foods halal, notamment des restaurants Quick halal continue pour cette raison à faire débat : G. Kepel avait travaillé sur l'ouverture du Quick halal d'Argenteuil[147]. L'ouverture de ce restaurant faisait débat dans la ville mais également parmi les clients musulmans du restaurant. D'un côté, les partisans de l'ouverture d'une offre « halal » arguait du droit des clients à voir leur demande satisfaite en tant que consommateurs ; le fait que cette demande soit liée à des convictions religieuses ne devant pas entrer en ligne de compte. Les autres critiquaient l'aspect commercial de l'offre et la création d'une offre créant une offre différenciée dans un lieu de sociabilité, parangon de l'ouverture à tous les publics.

Plus anecdotiquement, de nombreux produits se sont développés en faisant référence à l'islam : sur les sites fondamentalistes, la « médecine prophétique », composée de remèdes mentionnés dans le Coran ou les hadiths sont proposés à la vente. La nigelle est particulièrement employée, censée soigner de nombreux maux. La recommandation religieuse et l'aspect naturel du produit sont combinés pour en faire la promotion[148].

Le développement de produits de toutes sortes qui revendiquent une conformité à l'islam pose la question de l'instauration des normes. En effet, avant les années 1970, dans la grande majorité des

[146] « They all offer halal food, non-alcoholic drinks, non-smoking areas, private pools and spas, prayer facilities on site, Muslim travel guides, mosques and halal restaurant GPS locators. » https://www.bookhalalhomes.com/pages/about-us

[147] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize, op. cit.*

[148] Voir par exemple le site https://www.essentiellesunna.fr/25-nigelle-en-poudre-energie-cumin-noir.html

domaines, la loi islamique – au singulier – n'était quasiment pas évoquée. La montée en puissance des pays du Golfe, la révolution islamique iranienne de 1979 et la volonté malaisienne de développer son économie en misant sur l'argument « islamique » ont fait accepter au moins la théorie de normes applicables à tous les musulmans. Cela ne résout cependant pas la question de savoir quelle norme adopter.

D'un point de vue économique, l'insistance sur la référence religieuse et la généralisation de la norme « halal » à la nourriture et au-delà pose la question du rapport au reste de la société. Lorsque le halal, notamment pour des raisons économiques, devient une distinction d'un type de produit par rapport à une souillure ambiante, le rapport avec le non-halal pose problème. Dans ce cas-là, les questions religieuses peuvent conduire sur certains points à une sécession économique ou sociale vis-à-vis du reste de la société. Les arguments religieux permettent de rallier à des symboles une population musulmane ou issue de famille musulmane qui adhère aux arguments présentés pour diverses raisons sans forcément adhérer aux idées islamistes qui ont présidé à la naissance de ces secteurs économiques.

Cette adhésion large permet alors à des circuits économiques distincts d'exister et de diffuser leur vision de la pureté et de l'impureté, de la morale et de l'immoralité.

Le Salon du Bourget et les foires musulmanes européennes

Le Salon de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), récemment renommée « Musulmans de France », organise chaque année un salon au Bourget dont l'objectif est de « mêler des hommes et des femmes de tous âges, de différentes nationalités et de différentes tendances politiques et religieuses, reflétant la remarquable composition de notre société » comme l'indique le site officiel de la RAMF. Cette « Rencontre Annuelle des Musulmans de France » (RAMF) a eu lieu pour sa 35e édition du 30 mars au 2 avril 2018 au Bourget. Elle accueille des stands représentant des activités diverses telles que de la mobilisation politique comme « Free Tariq Ramadan », des recherches de financements pour des associations caritatives comme « Syria Charity », des librairies, des marques de vêtements. Cette rencontre sert aussi de lieu de socialisation pour les participants, avec de nombreuses discussions sur des sujets très divers, l'occasion de mêler toute la communauté tout en promouvant la consommation de produits halal. D'après les organisateurs, plus de 170 000 personnes y auraient participé. Elle a connu plusieurs polémiques notamment sur les prédicateurs invités venant d'Egypte ou des pays du Golfe tenant des discours conservateurs, mais aussi sur sa proximité avec les Frères Musulmans, dont la venue quasi-annuelle du prédicateur Tariq Ramadan était le symbole.

Cette foire musulmane française s'inscrit dans un contexte européen de développement de ce genre d'évènements et du marché du halal. Outre la volonté pour cette rencontre française de s'afficher comme un rendez-vous de la communauté musulmane française mais aussi européenne, on observe ces dernières années, la création de nombreuse foires ou rencontres musulmanes en Belgique ou encore en Angleterre. A Bruxelles, par exemple en 2012 a été inaugurée la Foire Musulmane de Bruxelles dans le centre Tours et Taxis. Aussi catégorisée comme d'affiliation Frères Musulmans par son lien avec la Ligue des Musulmans de Belgique (Frères Musulmans) ainsi que

d'influence salafiste, cette foire se calque sur le modèle français et regroupe des activités variées sur les plans culturel, commercial et religieux. La Muslim Expo a aussi lieu à Charleroi tous les ans. Invitant des politiques locaux et des invités discutables, ses liens avec la mouvance islamiste sont plus affichés. Saïd Al-Kamali, un salafiste modéré marocain est ainsi invité à parler lors d'une conférence ou encore Abouzaïd El Mokrie, membre assidu et très radical du Parti Marocain, le parti de la justice et du développement ». De plus à Londres, « London halal food festival », crée en 2013, veut présenter une sélection des meilleurs produits halal venant de près de 100 exposants internationaux. Des rencontres et discussions ont aussi lieu au sein de la foire. Près de 67 000 personnes seraient venus au festival. Un autre festival le MFest a eu lieu pour la première fois à Londres en avril, dans une volonté de promouvoir la culture musulmane en réunissant musulmans et non-musulmans.

Ainsi de plus en plus d'événements, foires et rencontres, ont lieu en Europe ces dernières années pour promouvoir la culture musulmane et la consommation de produits halal. Des questions se posent cependant dans plusieurs de ces cas de leur lien avec l'islamisme radical notamment les Frères musulmans, qui feraient de ces événements une occasion de diffuser le message islamiste.

Le développement de produits qui se revendiquent comme compatibles avec la morale islamique touche également la finance. Le développement de la « finance islamique » a conduit plusieurs institutions nationales et internationales à s'intéresser à ce secteur d'activité. En 2009, l'université Paris-Dauphine a ainsi ouvert un diplôme de finance islamique[149]. La « finance islamique » est ainsi décrite sur le site economie.gouv.fr : « Secteur méconnu de la finance mondiale il y a encore quelque temps, la finance islamique connaît une forte progression depuis plusieurs années et représente, en 2013, près de 1 800 milliards de dollars d'actifs bancaires et financiers, selon l'article «économie française, pays émergents et fonds souverains : les enjeux d'une nouvelle donne financière» publié, en 2014, par la Documentation française.[150] » Le penseur islamiste S. A. Mawdudi dans *Le Problème économique de l'Homme et sa solution islamique* avait dès 1947 exprimé l'idée de fonder une finance sur des bases religieuses. Cependant, les premières banques importantes et durables créées sur cette idée d'une finance islamique naissent dans les années 1970 dans le Golfe (Arabie saoudite et Dubaï) en lien avec l'augmentation des revenus pétroliers consécutifs au choc pétrolier de 1973[151]. Les normes internationales qui servent de bases aux banques qui pratiquent la « finance islamique » sont fixées principalement par l'AAOIFI (Accouting and Auditing Organizatrion for islamic financial institutions), fondée en 1991 et basée au Bahrein[152]. La finance islamique se présente comme respectueuse de la religion mais également plus morale que la finance « traditionnelle » en raison de la restriction sur l'usure et la spéculation. Les restrictions appliquées dans les produits financiers de la « finance islamique » concernent principalement les intérêts et les domaines d'investissements. L'argent investi doit provenir d'une source « halal » et être investi dans

[149] HEIDSIECK Louis, « L'université Dauphine mise sur son diplôme de finance islamique », *Le Figaro,* 14 mars 2017.
[150] https://www.economie.gouv.fr/cedef/finance-islamique
[151] SID AHMED Abdelkader, « Finance islamique et développement », *Tiers Monde,* 1982, p. 877-890.
[152] http://aaoifi.com

des produits « halal ». On ne peut que constater que le développement de cette « finance islamique » normée correspond au développement de la norme « halal » dont nous avons parlé et que les pays moteurs de ces développements financiers dans les années 1970 sont également les pays du Golfe, l'Iran et la Malaisie[153].

L'importance de respecter le principe d'une pureté islamique dans tous les aspects de la vie est clairement explicité dans les discours de promotion de la finance islamique. On trouve ce type de discours par exemple dans la page de promotion des mutuelles de l'organisme de finance islamique noorassur : « Les musulmanes et musulmans doivent manger, boire et vivre de manière halal. Ainsi, tous les aspects de la vie en général doivent être respectueux des préceptes énumérés dans le Coran. La mutuelle santé ne fait pas exception. Comment faire, en France, pour prendre une assurance santé efficace tout en étant halal ?[154] » Les questions posées par les arguments des organismes de finance islamique sont globalement les mêmes que celles du « modèle kasher » du halal : l'argent devant rester « halal », est-ce que cela mène nécessairement à une séparation étanche entre les circuits conventionnels et les circuits « islamiques » et cela n'est-t-il pas un souci pour une société unie au-delà des religions ?

Se démarquer par l'apparence

La nourriture halal est un point de tension actuellement en France, le voile est l'autre symbole des débats qui parcourent notre société. Les raisons qui motivent les femmes à porter le voile sont diverses et l'objet de nombreuses études. Les études d'Amel Boubekeur[155] montrent que le fait de porter le voile est considéré par une majorité des femmes interrogées comme une façon avant tout de s'approprier leur féminité, et que la référence à la tradition familiale n'est pas essentielle : les jeunes femmes qui décident aujourd'hui de porter le voile refusent souvent dans le même temps le voile tel qu'il était porté par leur mère ; le leur serait non plus conformiste mais réellement religieux, qu'elles choisiraient du fait d'une foi sincère. Comme le dit A. Boubekeur « elles [les jeunes femmes étudiées] ont intériorisé la question du choix personnel comme élément majeur de modernité, de valeur et de légitimité, aujourd'hui, en Occident.[156] » Le choix du voile et d'un voile vu comme plus islamique, alors même que souvent les femmes des générations précédentes ne le portaient pas ou moins strictement, correspond à un mouvement profondément contemporain. Dans le détail, les motivations sont très diverses : parfois refus d'être touchée, parfois désir d'être mieux considérée par le sexe opposé, parfois manifestation d'une identité à affirmer, parfois recherche de tradition… Et parfois tout à la fois.

Dans l'enquête que nous avions réalisée en 2016[157], les musulmanes voilées disaient porter le voile « par obligation religieuse » (76 %), pour montrer qu'elles sont musulmanes (23 %), pour se sentir en sécurité (35 %), parce qu'elles y sont contraintes (6 %), par conformisme (6 %). Quand on interrogeait les femmes musulmanes qui ne portaient pas le voile, les réponses étaient légèrement différentes sur le premier item (« par obligation religieuse » 66 % et pas 76 %,) avec une différence

[153] DELFOLIE David, « Le développement de la finance islamique en Malaisie : l'histoire d'un volontarisme d'État », *Revue de la régulation,* 1er semestre 2013.
[154] http://blog.noorassur.com/prendre-mutuelle-halal-haram-islam/
[155] BOUBEKEUR Amel, *op. cit.*
[156] BOUBEKEUR Amel, entretien du 17 juin 2004 sur religion.info.
[157] Institut Montaigne, « Un Islam français est possible », 2016.

plus marquée sur les deux derniers items puisqu'elles disaient que leurs co-religionnaires portaient le voile parce qu'elles y sont contraintes (24 %) et par conformisme (27 %).

L'enquête quantitative vient éclairer l'enquête qualitative d'Amel Boubekeur pour montrer que le sentiment de respecter une obligation religieuse est largement première alors que la volonté d'affirmation sa religion vient nettement ensuite.

Le voile est ainsi devenu un symbole, autant pour ceux qui revendiquent le droit pour les femmes de le porter en toutes circonstances que pour ceux qui souhaitent une limitation de son port. Depuis les années 1920, le *hijab* s'est transformé en un symbole réellement religieux et constitue depuis cette période un enjeu politique, d'abord au Moyen-Orient puis plus largement dans le monde. Il est aujourd'hui l'objet de vifs débats en France, mais également d'une instrumentalisation des deux côtés : les islamistes, tout en militant pour l'usage du voile collectif avec des arguments religieux, mettent ensuite en avant la liberté strictement individuelle de chacun à disposer de son corps et l'absence de légitimité des pouvoirs publics à sonder les motifs, religieux ou non, d'une telle démarche. De l'autre côté, les mouvements hostiles à l'islam rejettent ce symbole en en faisant un symbole unilatéralement rétrograde.

Les années 1920 : du couvre-chef au *hijab*

- Au début du XXe siècle, les femmes musulmanes du Moyen-Orient avaient majoritairement la tête couverte (comme les femmes d'autres confessions et comme cela se faisait aussi en Europe du reste) mais cela relevait plus de la décence que de la religion et n'était pas présenté comme devant obéir à des normes religieuses précises.
- A la fin des années 1920 et au début des années 1930, au Moyen-Orient, la conciliation de la religion et de la modernité est un point de débat essentiel. L'habillement féminin est un point de crispation important. En Turquie et en Iran, des mesures sont prises pour obliger les femmes à se dévoiler. Dévoiler les femmes est considéré comme un moyen de les émanciper et de participer à la modernisation du pays.
- À l'inverse, notamment en Syrie et au Liban, les partisans du voile essaient d'imposer son port au nom de la décence, rempart contre l'occidentalisation. Les années 1920 sont aussi le moment de cristallisation des partis islamiques dans cette même région. Les Frères Musulmans sont ainsi fondés en 1928.
- Pour les mouvements islamistes, l'amélioration de la situation des musulmans au Moyen-Orient ne viendra pas de l'occidentalisation mais d'un retour à l'islam et à une religion plus pure que les pratiques traditionnelles : il y a différentes mouvances islamistes mais toutes mènent une réflexion sur les textes religieux qui permettent de remettre en cause l'islam « traditionnel », soit en le présentant comme superstitieux et simplement conformiste, soit en le présentant comme dévoyé.

- « Le voile que l'on cherche à imposer à la fin des années 1920 est plus codifié, plus uniforme : il s'agit du *hijâb*, dont il est fait mention dans le Coran et que l'on recrée à l'époque. Il couvre la tête et une partie du visage, voire tout le visage. »

Citation et résumé à partir de DAKHLI Leyla,
« Beyrouth-Damas, 1928 : voile et dévoilement », *Le Mouvement Social*,
vol. 231, n° 2, 2010, pp. 123-140.

La question du vêtement, chez les islamistes fondamentalistes, et notamment chez les salafistes, est cruciale. Jacqueline Costa-Lascoux explique à ce propos qu'il ne s'agit plus de choix de vêtements mais d'un « uniforme[158] ». Le costume doit impérativement distinguer le membre de la communauté de ceux qui lui sont extérieurs ; il doit également distinguer clairement les genres. L'appui sur l'extrait de hadith « Celui qui imite un peuple en fait partie » sert de justification religieuse à ce principe. Les extraits du Coran et des hadiths sont ensuite convoqués pour préciser les modalités de la distinction.

Si l'on compare l'habillement des musulmanes dans les années 1960 et d'aujourd'hui, à la fois au Moyen-Orient et en Europe, le port du voile s'est répandu[159]. Cela correspond aux campagnes de promotion du voile et de la « pudeur islamique » menées notamment par les Frères musulmans. La question du voile a été importante pour les Frères musulmans au XXe siècle : un discours du président égyptien Nasser dans les années 1950 atteste de cet état de fait ; il s'y moque de la demande présentée comme absurde des Frères musulmans de voiler les femmes égyptiennes[160].

Aujourd'hui est strictement définie l'*'awra* (la nudité, l'étendue des parties que la pudeur impose de cacher) respective de l'homme et de la femme. Face à des étrangers, les femmes sont invitées à se faire le plus discrète possible, à ne rien laisser voir de leurs formes et de ne laisser voir au maximum que leur visage, leurs mains. On trouve cela résumé dans un document du site salafiste www.3ilmchar3i.net :

« Le Jilbab de la femme musulmane

Le Jilbab de la femme musulmane doit respecter certains critères.

Pour être parfait, il lui faudra présenter huit caractéristiques :
1. Couvrir tout le corps.
2. Ne pas être une belle parure en lui-même.
3. Être épais et non transparent.
4. Être large et non moulant.
5. Ne pas être parfumé.
6. Ne pas ressembler aux habits des hommes.
7. Ne pas ressembler aux habits des mécréantes.
8. Ne pas attirer le regard. »

[158] COSTA-LASCOUX Jacqueline, audition.
[159] Cela est par exemple noté par Jacqueline Costa-Lascoux lors de l'audition qu'elle nous a accordé.
[160] « Quand Nasser se moquait des Frères musulmans et du voile islamique », *France 24,* 2 octobre 2012.

Les hommes sont quant à eux invités à ne pas porter de vêtements moulants, ni à les laisser dépasser des chevilles et à ne porter ni or ni soie. Les extraits des hadiths sont interprétés littéralement pour justifier ces interdictions :

« 762: Arguments en faveurs de l'interdiction du port de vêtements trop longs

L'un des frères m'a informé que le port de vêtements qui couvrent les chevilles est interdit et que de nombreux hadith le prouvent. Je voudrais connaître votre avis à ce sujet…

Louange à Allah

Ce que votre compagnon vous a dit est vrai. De nombreux hadith rapportés du Prophète (bénédiction et salut soient sur lui) interdisent le prolongement excessif des vêtements. Parmi ces hadith figure celui cité par Boukhari selon lequel le Prophète (bénédiction et salut soient sur lui) a dit : « La partie du pagne en dessous de la cheville est plongée dans le feu » (Boukhari, 5787). A ce propos, le Prophète (bénédiction et salut soient sur lui) a également dit : « Le porteur de vêtements trop longs, celui qui parle trop souvent de ses bienfaits et celui qui fait la publicité de sa marchandise à l'aide de serments mensongers sont trois personnes qu'Allah ne regardera pas au jour de la Résurrection et ne les purifiera pas et leur réservera un douloureux châtiment « (rapporté par Mouslim n° 106)[161] ».

Comme tout est fait pour que les vêtements soient clairement distingués de ceux du reste de la population, les spécificités vestimentaires conduisent à un système commercial parallèle. C'est une des raisons qui conduisent les librairies salafistes à vendre en même temps des vêtements et des livres. Les boutiques en ligne permettent également, notamment aux personnes qui se trouvent en dehors des grandes villes, d'avoir accès à ce système économique qui se veut à part. D'autres pratiques, non commerciales comme le port de la barbe taillée (ou non taillée !) d'une certaine façon, le fait de mâcher du siwak comme au temps du Prophète, font partie des signes distinctifs du « bon musulman ».

Cependant, les injonctions islamistes, là encore, ne touchent pas que les islamistes. En effet, les messages concernant la pudeur féminine notamment ont un large écho et créent des niches économiques comme celui de la « mode islamique » ou, de façon plus générale la « mode pudique » voire « éthique ». Le cas le plus exemplaire des débats sur des vêtements qui sont immédiatement connotés religieusement sans être traditionnels est sans doute le « burkini » au sujet duquel les débats ont fait rage à l'été 2016[162]. Il ne s'agit pas d'un vêtement valorisé par les courants fondamentalistes. Les avis sollicités sur les sites salafistes francophones sont même hostile à son port :

« Question :

Quel est le jugement que la femme mette le Burkini (hijab faisant office de maillot de piscine) et qui va à la piscine et qu'il n'y est que les femmes seulement sans hommes. Qu'Allah vous bénisse.

Réponse du sheikh Ibrahim At-turki :

Il ne faut pas que la femme mette ces habits de piscine et qu'elle nage dans la piscine et qu'elle croit etre en sécurité de la fitna. Qu'elle délaisse situation, qu'elle délaisse cette situation qu'Allah vous

[161] Islamqa.info publié le 2 février 2001.
[162] « Comment le "burkini" est devenu la polémique du mois d'août » *Le Monde,* 26 août 2016.

bénisse. {Restez dans vos foyers ; et ne vous exhibez pas à la manière des femmes avant l'Islam (Jahiliyah)/} (S33/V33)

Le mieux est qu'elle reste chez elle, les piscines sont dangereuses, il se peut qu'il y ait le dévoilement de la 'awra et autre que cela et cette affaire est dangereuse, qu'elle s'écarte de cela et qu'elle ne ressemble pas aux mécréantes[163] »

Le développement de gammes de grandes marques de vêtements comme Mark&Spencer développe ce type de produits montre qu'il y a prise en considération d'une clientèle aux demandes liées à la religion. Il ne s'agit cependant pas de viser une clientèle fondamentaliste puisque le burkini, comme les lignes de *hijabs* lancées par exemple par Uniqlo, sont bien trop peu couvrant et ressemblent trop aux habits des « mécréants ». Il s'agit de répondre à la demande d'une clientèle marquée par les promotions du voile faites notamment par les organisations des Frères musulmans.

Le développement de gammes intégrant l'évolution de la notion de pudeur islamique atteste que les messages islamistes ont eu un écho dans les conceptions de pudeur, notamment concernant les cheveux. Il ne s'agit cependant en aucun cas de dire que toutes les femmes sensibles à ces messages adhèrent aux idéologies islamistes, mais de voir que les messages concrets islamistes ont justement eu un écho large, qui a par exemple fait accepter l'obligation du *hijab* en islam comme une idée communément admisse au-delà même des musulmans.

La recherche d'un entre-soi absolu

Comme le signale Gilles Kepel[164], le halal concerne avant tout le corps. Dans le discours courant, la notion renvoie immédiatement à la nourriture, car c'est sous la forme du label alimentaire qu'il est le plus souvent offert au regard des non-musulmans. Cependant, toujours selon Gilles Kepel, « faire le halal » signifie avant tout se marier religieusement devant l'imam. Il s'oppose au haram des relations sexuelles hors mariage – la *zina* ou fornication – sévèrement condamnées par les textes religieux. Les règles concernant la nourriture et la sexualité sont liées en ce qu'elles concernent le corps et la discipline à lui faire respecter. C'est ainsi que les arguments mobilisés notamment par AVS concernant l'athéisme français qui interdirait la consommation de viande conventionnelle a pu avoir des conséquences sur les conceptions matrimoniales : « Durant l'enquête effectuée à Clichy-Montfermeil en 2010, nous avons été frappés par les déclarations de plusieurs de nos interlocuteurs, selon lesquels il n'y a presque plus de « gens du Livre » dans la France laïque contemporaine, en conséquence de quoi le mariage endogamique avec des femmes déjà musulmanes est seul permis : « C'est vrai qu'il y a la grande théorie des gens du Livre. On peut épouser, pour l'homme, des gens du Livre, mais ça ne veut rien dire, de nos jours, les gens du Livre ! […] Comme disait un imam, faut les trouver, les vrais gens du Livre, c'était à l'époque, ça ! » nous explique Nasser[165] ».

Pour les groupes minoritaires, internet et le virtuel sont une ressource de première importance. En effet, il permet de recréer un entre-soi fondé sur des convictions communes quelle que soit la distance physique. Les sites de rencontres en sont l'archétype. L'existence de sites de rencontre qui ciblent des

[163] http://www.salafidunord.com/2016/08/est-il-permis-de-mettre-un-burkini.html nous avons reproduit exactement le texte visible sur le site, laissant telles quelles l'orthographe et la syntaxe.
[164] KEPEL Gilles, *Banlieue de la République, société, politique et religion à Clichy-sous-bois et Montfermeil, op. cit.*
[165] KEPEL Gilles, *Quatre-vingt-treize, op. cit.*

profils particuliers n'est pas spécifique aux salafistes ni même aux musulmans. Il existe des sites de rencontre chrétiens (comme theotokos.fr) ou juifs (jrencontre.fr), mais également par exemple pour les célibataires qui aiment les animaux (animoflirt.com) ou les végétariens (myveganlove.com). Il existe logiquement des sites de rencontre musulmans généralistes comme muslima.com. Cependant, au-delà de mettre simplement en relation des personnes qui partagent les mêmes valeurs et de conforter l'endogamie, le virtuel permet également dans le cadre salafiste de mettre en place des procédures particulières de rencontre jugées halal. Le prédicateur Nader Abou Anas[166] a lancé en novembre 2017 le site mynisf.com[167] dont le slogan est « ma moitié du dine »[168]. Il propose de faire « une rencontre respectant les principes de l'islam et supervisée par un imam ». Il détaille sur son site la procédure pour mettre en relation les célibataires qui ne peuvent se voir sans la présence du tuteur de la femme célibataire ou, à défaut, d'un imam choisi par le site. Comme le signale Amel Boubekeur[169], les rencontres virtuelles ont un autre intérêt pour les courants qui s'opposent à la mixité : elles permettent un arrangement avec les règles de non-mixité, le contact physique étant par nature en dehors des échanges.

La création d'espaces économiques virtuels dédiés aux produits « islamiquement corrects » (le contenu de ce terme variant largement selon la vision de l'islam des concepteurs) ne concerne pas que les sites de rencontres. Le commerce en ligne permet d'élargir la clientèle à qui les vendeurs fournissent un espace économique convenant à leurs exigences, en dehors des circuits économiques classiques, ce qui est particulièrement important dans les secteurs de niche des idéologies islamistes minoritaires. Dans les dernières années se sont développées plusieurs boutiques en ligne salafistes. Il s'agit aussi bien de boutique uniquement en ligne comme sounnahstore.com (son siège social est situé à Montpellier) que de boutiques physiques ayant une activité en ligne également : c'est par exemple le cas de boutique-anas.com, qui se présente comme une librairie, mais présente aussi bien des livres que des vêtements ou du parfum.

Le halal permet donc, bien au-delà de la viande, de créer un éco-système de plus en plus séparé du reste de la société pour construire petit à petit toute une vie qui devient halal, c'est-à-dire préserver de l'impureté.

[166] Nader Abou Anas est notamment prédicateur en ligne sur le site dourous.net et rassemble 88 240 abonnés sur sa chaîne youtube.
[167] « mynisf » : « ma moitié » (en anglais et arabe).
[168] « dine » : religion (en arabe).
[169] BOUBEKEUR Amel, *Le Voile de la mariée : jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France,* Paris, L'Harmattan, 2004, « Histoire et perspectives méditerranéennes », p. 180.

Conclusion

Le processus que nous avons suivi permet de comprendre comment il est possible d'arriver au chiffre de 28 % de musulmans français proches, d'une façon ou d'une autre, d'un système de valeurs opposé aux valeurs de la République. C'est le résultat d'un travail de terrain, mené depuis plus de trente ans auprès des différentes populations musulmanes par différents groupes islamistes. Leur part de responsabilité respective n'est pas toujours aisé à distinguer, mais ils ont tous, à un moment où à un autre, proposé l'islam, dans une interprétation plus ou moins rigoriste, comme solution aux questions, notamment identitaires, que les populations d'origine musulmane pouvaient se poser.

Une chose est certaine : le salafisme est aujourd'hui en position de double hégémonie. Idéologie la plus dynamique sur le terrain comme sur internet, il a réussi à s'imposer comme la référence religieuse à partir de laquelle les musulmans, qu'ils soient sympathisants ou au contraire critiques, doivent penser leur conception de la religion et leur pratique religieuse. D'un autre côté, aux yeux de l'opinion publique non musulmane et dans de nombreux débats, le salafisme s'est imposé comme l'image même de ce que serait l'islam, qui y est fréquemment réduit.

La force de conviction du salafisme explique qu'une part croissante des musulmans français puissent être considérés en rupture. Mais l'émergence d'un communautarisme musulman est progressive et s'est faite par étape ; parti de l'exacerbation de l'identité confessionnelle, il a d'abord été communauté avant d'être communautarisme sous l'influence du salafisme, c'est-à-dire désir de rupture et refus de l'intégration, car celle-ci est synonyme de mixité avec tout ce qui n'est pas salafiste.

Il s'agit d'un salafisme quiétiste. Mais la question se pose alors des liens de ce dernier avec ce qui peut être considéré comme le phénomène ultime de la rupture, la radicalisation violente et djihadisme, particulièrement lorsque des musulmans qui sont nés en France, y ont grandi ou s'y sont converti à l'islam décident de passer à l'acte et de commettre des attentats sur le sol français. Peut-on alors considérer le djihadisme comme une étape supplémentaire de la rupture, au-delà du salafisme quiétiste ? Le djihadisme se situe-t-il dans la continuité du processus de repli identitaire, ou bien répond-il à des logiques pour partie différentes ? Le passage au djihadisme implique-t-il un passage préalable par le salafisme non violent ? Si oui, comment s'effectue le dépassement du second par le premier ? Ces questions, trop larges pour être abordées ici, feront l'objet d'un prochain rapport.

CHAPITRE II

LES RÉSEAUX SOCIAUX, FORMIDABLES CAISSES DE RÉSONANCE DE LA PRÉDICATION ISLAMISTE

Qu'il soit politique ou purement théologique, l'islamisme utilise massivement internet et les réseaux sociaux pour diffuser son idéologie et mobiliser ses sympathisants. De nombreuses études ont déjà mis l'accent sur l'efficacité de la propagande djihadiste en ligne, démontrant sa capacité de recrutement, de renforcement idéologique chez ses sympathisants, et d'incitation au passage à l'acte terroriste chez les plus aguerris.

Peu de travaux ont en revanche cherché à appréhender l'influence du salafisme (pas seulement djihadiste) et de l'islamisme en général sur la toile, ainsi que son impact sur leur audience potentielle. Les enjeux sécuritaires liés au djihad, ainsi que la complexité de l'idéologie ne relevant pas du djihadisme, complexifient toute recherche sur la réelle influence de l'islamisme et sur la force de la diffusion des idées, notamment salafistes.

Sur internet, le phénomène islamiste s'apparente à une communauté. Plus précisément, les idées islamistes s'articulent en ligne autour de deux groupes francophones, un premier groupe composé de militants proches des Frères musulmans européens et français, positionnés sur des sujets politiques, et un second axé autour des salafistes qui ont conquis un quasi-monopole sur les questions religieuses.

Ces derniers constituent les fidèles les plus connectés. Internet est en effet pour eux à la fois un terrain de prédication, et le moyen de légitimer leur statut de *leaders* dans le champ théologique musulman. Ils font ainsi preuve d'une parfaite, et peut-être surprenante, capacité à allier le plus pur rigorisme dans la recherche de la tradition et de l'imitation du passé, et l'usage le plus moderne qui soit de la technologie et de ce que les réseaux sociaux permettent, à peu de frais contrairement à la prédication traditionnelle. Avec le temps, cette méthode s'est avérée d'une grande efficacité. Les plus grands prédicateurs salafistes réussissent à mobiliser sur internet à la fois des activistes et des sympathisants, et au-delà à influencer plusieurs centaines de milliers d'internautes.

Sur internet, les islamistes, et plus particulièrement les salafistes, sont en situation de quasi-monopole pour toutes les questions relatives à la foi musulmane. Constat d'autant plus alarmant qu'internet est devenu, pour les fidèles français, la première manière de s'informer sur la religion, comme le mettait déjà en avant le précédent rapport de l'Institut Montaigne *Un islam de France est possible* : à la question « lorsque vous cherchez des informations sur l'islam, vous renseignez vous… ? », 73 % de l'échantillon répondait en 2016 d'abord « sur internet » ou « sur Google », contre seulement 47 % pour « auprès d'un imam ». Internet constitue donc la première source d'information religieuse pour les musulmans, comme pour le reste de la population. Un impact qui s'explique aussi par l'excellente maîtrise des codes numériques par les influenceurs musulmans.

L'ensemble de ces données nous incite à cerner précisément ce terrain idéologique, ses acteurs, ses idées ainsi que ses éventuelles stratégies. Pour ce faire, une analyse précise et inédite des canaux de diffusion numériques majoritaires a été réalisée, sur Facebook et Twitter. Le premier permet de mesurer l'influence générale sur le public français, le second met en avant les acteurs les plus actifs sur les thématiques politiques et religieuses, les comptes des experts religieux étant majoritairement présents sur Twitter. Les bases de données de ce réseau sont de surcroît relativement ouvertes, contrairement à celles de Facebook.

1. Les islamistes ont le monopole du discours religieux musulman sur internet, à l'échelle mondiale comme à l'échelle française

Premier constat : dès lors qu'il est question de religion musulmane, le discours islamiste est omniprésent sur internet, et tout particulièrement sur les réseaux sociaux. Cette domination et son impact sont pourtant jusqu'ici restés quasiment inaperçus. Les comptes les plus connus, les pages Facebook les plus suivies, peuvent être reliées à des penseurs fréristes ou salafistes. Un constat valide à l'échelle mondiale et à l'échelle nationale. Les chiffres sont impressionnants, particulièrement si l'on compare les comptes étudiés avec ceux d'autres acteurs publics, religieux ou non, en France et dans le monde. En comparaison, les comptes de penseurs musulmans modérés ou non-engagés font pâle figure.

Notre travail a été construit à partir d'une analyse de l'influence des principaux penseurs religieux du royaume d'Arabie saoudite. Ce travail s'est effectué dans un premier temps sur Twitter, réseau très utilisé par les Saoudiens. En effet l'Arabie saoudite avait en 2013, le taux de pénétration du réseau le plus fort au monde[170]. Nous avons réalisé le même travail sur Facebook, ce qui nous permettra également d'observer les tendances sur le territoire français, puisque la plateforme est le réseau social le plus utilisé dans l'hexagone, plus d'un habitant sur deux l'utilisant.

1.1 Les wahhabites, premiers influenceurs religieux mondiaux sur Twitter

Des influenceurs de premier plan, toutes catégories confondues

Twitter joue un rôle important dans la diffusion d'informations, et permet à de nombreux médias et journalistes de bénéficier d'une réelle visibilité. Cependant, ce sont les acteurs du divertissement (chanteurs, sportifs, acteurs de cinéma, etc.) qui possèdent le plus d'audience sur le réseau. Parmi les 200 comptes qui ont le plus de *followers* sur Twitter, seulement 16 peuvent être rattachés à des influenceurs idéologiques[171]. Il s'agit de personnalités politiques, intellectuelles ou religieuses. Parmi elles, plusieurs prédicateurs saoudiens. A l'inverse des onze autres comptes (Barack Obama, Donald Trump, Narendra Modi ou Bill Gates, etc.), ils sont inconnus du grand public occidental. Un peu plus bas dans le classement se positionnent également des personnalités spirituelles, comme le Dalaï Lama ou le Pape François. Au milieu de tous ces comptes se trouvent donc cinq comptes arabophones, qui s'expriment sur des thématiques religieuses, et parfois sur des sujets politiques.

Il s'agit, dans l'ordre, de cinq prédicateurs religieux, dont 4 Saoudiens et un Koweitien :

- Mohamed al-Arifi en 7e position (plus de 21 millions de *followers*),
- Aid al-Qarni, en 8e position (19 millions),
- Ahmad Al Shugairi, en 10e position (18 millions),
- Salman Al Aodah, en 15e position (14 millions)

[170] 33 % de la population ayant accès à Internet utilise Twitter (au moins une fois par mois), Étude publié par PeerReach en 2013.
[171] Chiffres relevés le 3 mai 2018.

- Mishary Rashid Al-Afasy Koweitien ayant suivi un cursus à l'Université islamique de Médine, en 16e position (14 millions).

Top 16 des idéologues présents sur Twitter

3	Barack Obama	@BarackObama	102,414,977
19	Donald J. Trump	@realDonaldTrump	51,719,574
21	Bill Gates	@BillGates	46,021,026
25	Narendra Modi	@narendramodi	42,435,003
66	PMO India	@PMOIndia	26,199,895
78	President Trump	@POTUS	23,087,621
88	د. محمد #العريفي	@MohamadAlarefe	21,617,377
100	د. عائض القرني	@Dr_alqarnee	19,210,478
104	Dalai Lama	@DalaiLama	18,623,200
109	أحمد الشقيري	@shugairi	18,090,744
114	Pope Francis	@Pontifex	17,725,320
126	Papa Francisco	@Pontifex_es	16,675,952
138	Paulo Coelho	@paulocoelho	15,615,267
151	President Obama	@POTUS44	15,110,428
162	سلمان العودة	@salman_alodah	14,483,527
166	مشاري راشد العفاسي	@Alafasy	14,124,841

Des oulémas saoudiens en dehors de l'*establishment* wahhabite

Ces cinq influenceurs sont des penseurs wahhabites, mais ne font pas pour autant partie de l'élite religieuse saoudienne. Si le wahhabisme est bien originaire d'Arabie saoudite, puisque le Comité des grands oulémas en produit par exemple les principales normes, le pays ne peut donc être tenu entièrement responsable de la diffusion du salafisme dans le monde, qui repose également sur des initiatives privées. En l'occurrence, ces oulémas sont des penseurs relativement indépendants, et sont pour certains opposés soit au régime, soit à l'*establishment* wahhabite. A l'inverse, l'influence numérique des oulémas appartenant au Comité des grands oulémas est presque négligeable, si l'on met de côté les comptes de très grands oulémas décédés (comme ibn Bâz) tenus par des étudiants wahhabites.

Les trois premiers oulémas cités sont les plus connus : ils appartiennent à la mouvance de la Sahwa, fruit de la politisation du wahhabisme sous l'influence des Frères musulmans à partir des années 1990 (voire partie II). Ils n'ont pas de position officielle dans l'*establishment* saoudien, mais possèdent un réel bagage universitaire théologique.

Leur influence s'exerce par des réseaux plus ou moins informels en Arabie saoudite, et notamment sur les chaînes satellitaires où ils jouissent d'une importante popularité. Les réseaux sociaux, et plus particulièrement Twitter, relaient cette notoriété dans l'ensemble du monde arabophone. Ahmad Al Shugairi n'a quant à lui aucune formation ou titre religieux formel, et affirme régulièrement à son auditoire qu'il n'est pas un ouléma au sens propre du terme. Il fait toutefois partie de la vague

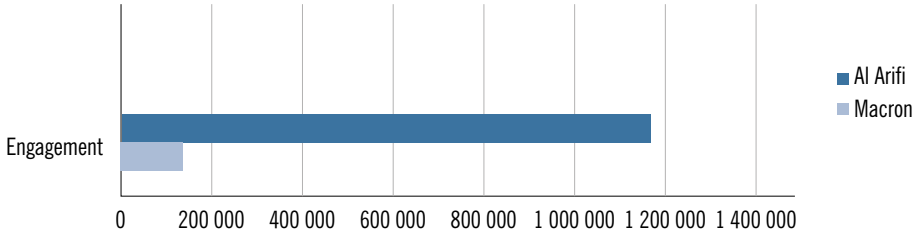
des télévangélistes arabes qui plaisent fortement aux musulmans, souhaitant allier leurs croyances religieuses et un style de vie moderne. Mishary Rashid Al-Afasy est imam à la Grande Mosquée du Koweït, et référent religieux pour le ministère des Affaires islamiques du pays. Il possède sa propre chaîne de télévision islamique qui porte d'ailleurs son nom, Alafasy TV. Sa renommée dans le monde musulman est due à la diffusion de ses chants islamiques et récitations coraniques, disponibles sur des chaînes YouTube et des grandes plateformes de *streaming* audio comme Deezer et Spotify. L'Arabie saoudite est l'un des pays les plus connectés au monde sur les réseaux sociaux, au-delà du taux de pénétration sur Twitter qui était le plus fort au monde, le nombre d'utilisateurs de réseaux sociaux a augmenté de 73 % en 2016.[172]

Mesure de leur popularité

Afin d'en apprécier la validité, nous avons vérifié que l'importance de cette audience n'était pas due à l'achat de faux *followers*. Il est en effet possible de décrypter ces stratégies en analysant l'interaction réelle des *followers* avec les comptes observés. Cela permet de mesurer si de réelles communautés d'utilisateurs animent ces comptes, et ainsi d'identifier les éventuels achats de fans.

Comme pour de nombreuses autres personnalités parmi les plus populaires, ces comptes possèdent un pourcentage important de faux *followers*. Dans les faits, ces faux comptes n'interagissent jamais avec le compte qu'ils suivent. L'étude de l'engagement sur les comptes des prédicateurs salafistes les plus importants permet donc de se faire une idée de leur popularité réelle sur internet. La question est simple : ont-ils plus de faux *followers* que les autres personnalités ou non ?

Comparaison d'engagement Twitter



Nous avons mesuré l'engagement[173] du premier compte saoudien, celui de Mohammed al-Arifi, pour le comparer à l'engagement des *followers* du premier compte français hors divertissement, celui du Président de la République, Emmanuel Macron.

Mohammed Al Arifi cumule sur la période du 17 février au 5 mars, 1 165 113 interactions Twitter pour 21 617 317 *followers*. Le taux d'engagement (« nombre d'interaction divisé par le nombre de followers ») est de 5,38 %. Le chiffre obtenu (plus d'un million) est colossal : à titre de comparaison un compte à plus de 2 millions de *followers* comme celui d'Emmanuel Macron, recueille sur la même période 136 526 interactions pour 2 160 791 *followers*. Son taux d'engagement est de 6,31 %. Ces chiffres nous permettent d'affirmer que le compte saoudien qui possède le plus de *followers*, ne doit

[172] https://www.blogdumoderateur.com/etat-lieux-2017-internet-reseaux-sociaux/
[173] Les interactions et les engagements représentent le nombre d'actions effectuées sur un compte, ces actions peuvent être des *likes,* des partages, ou des commentaires sur Facebook, et des *retweets* mentions sur Twitter.

vraisemblablement pas sa popularité sur Twitter à une audience falsifiée, étant donnée la similarité avec les performances du Président français.

Les wahhabites devant tous les autres comptes musulmans

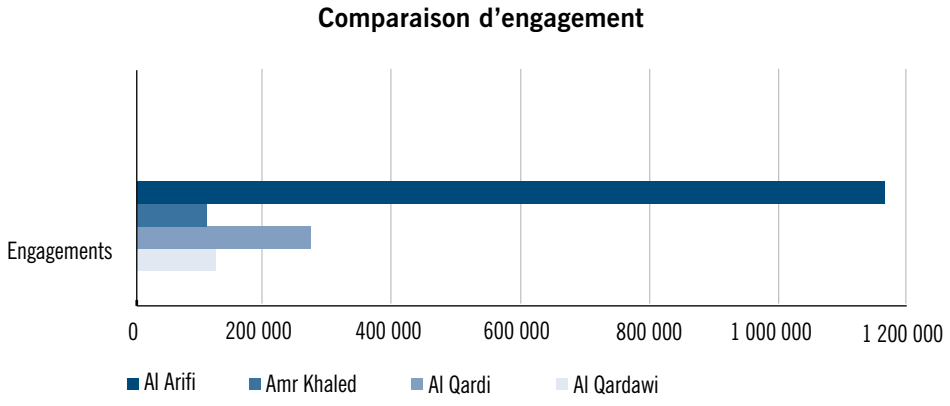
Puissants lorsqu'on les compare à de grandes personnalités *mainstream*[174], les prédicateurs wahhabites sont également dominants sur les autres courants de l'islam. Afin de les situer sur une échelle d'audience musulmane, nous avons comparé les deux premières grandes figures saoudiennes, à deux de leurs homologues d'origine égyptienne. Mohamed Al Arifi et Aid Al Qarni ont été comparé à Amr Khaled et Youssef al-Qaradawi. Ce dernier est la principale figure religieuse contemporaine des Frères musulmans. Amr Khaled est un prédicateur religieux égyptien, opérant sur la chaîne de télévision saoudienne Iqraa. Un véritable télévangéliste musulman connu dans tout le monde arabe, bien qu'il ait des positions plus modérées que ses homologues saoudiens. À la suite des caricatures du Prophète publiées par le journal danois Jyllands-Posten en septembre 2005, Amr Khaled a fait le choix de se rendre au Danemark avec une délégation de cinquante jeunes du monde musulman afin de créer un dialogue apaisé dans un pays à l'époque fortement critiqué par de grandes figures musulmanes.

Comparaison du nombre de *followers* sur Twitter d'influenceurs saoudiens et égyptiens

Sur Twitter, les prédicateurs saoudiens salafistes dominent très clairement les figures du frérisme égyptien. Ils possèdent plus de *followers* que ces derniers, ce qui rend leurs contenus plus exposés que ceux de leurs homologues. Ces quatre comptes publient pourtant en langue arabe, s'expriment sur les mêmes sujets et ont donc une cible potentielle semblable. Pourtant Amr Khaled et Youssef al-Qaradawi, malgré leur notoriété publique plus importante que les deux théologiens d'Arabie saoudite, possèdent un nombre de *followers* sensiblement plus faible que ces derniers. Cette variable a également été confirmée en mettant en avant leur engagement du 17 février au 5 mars 2018, afin de mesurer la taille de leurs communautés actives.

Mohamed Al Arifi récolte 1 165 113 engagements contre 108 952 pour Amr Khaled. Aid Al Qarni a lui généré 271 154 actions sur son compte, alors que Youssef al-Qaradawi a récolté 122 655 engagements.

[174] Grand public.



Maîtrise des outils numériques

Les communautés actives autour des prêcheurs d'Arabie saoudite sont significatives. Ces dernières ont à la fois une vitrine prépondérante grâce au nombre de *followers*, mais surtout de réels sympathisants qui interagissent avec leurs contenus. Les comptes saoudiens doivent leur succès à de nombreux paramètres, et notamment leur excellente maîtrise des codes du numérique. Ceux qui les tiennent sont de plus en plus présents sur la majorité des réseaux sociaux, et multiplient donc les publics cible. Leur fréquence de publication assez soutenue favorise également la viralité de leurs contenus. D'un point de vue idéologique, le fait de traiter des sujets allant de la religion à la politique, en critiquant parfois le régime saoudien (pour ce qui est des membres ou anciens membres de la Sahwa) leur permet de toucher un public plus large que s'ils se limitaient à un discours purement religieux. Ces prédicateurs savent aussi parfois modérer le ton de leur discours, afin de se créer une image moins rugueuse. Cela s'illustre sur les réseaux sociaux par des prises de position mentionnant par exemple des sportifs mondialement reconnus. Mohamed Al Arifi n'a pas hésité à diffuser une vidéo du footballeur français Paul Pogba en visite dans la grande mosquée de la Mecque. Ce genre de message plaît forcément à un public jeune, qui sera tenté de suivre davantage les contenus de ce compte, sans qu'ils ne soient au départ à la recherche de publications salafistes.

1.2. Le monopole islamiste sur les réseaux sociaux francophones

Un constat identique peut être fait à l'échelle française : les discours islamistes dominent sur les pages francophones. Le partage est net entre acteurs musulmans politisés (islam politique représenté par des proches des Frères musulmans) et le discours religieux, celui des salafistes. Il existe en effet des acteurs qui s'expriment quasi exclusivement sur la religion, et des influenceurs identitaires qui prennent quant à eux position plutôt sur des sujets d'actualité musulmans. D'autres acteurs majoritaires se positionnant entre ces deux thématiques, ce qui leur permet de toucher un public assez large et leur permet de gonfler leur nombre de *followers.*

Des pages qui mobilisent plus que les autres

Afin de mesurer l'ampleur du public potentiel francophone face au discours islamiste en ligne, l'analyse des pages islamistes a été réalisée sur Facebook. Le réseau social, avec 32 millions d'utilisateurs par mois[175], demeure le principal canal numérique français. Pour étudier l'impact de l'islamisme sur ce réseau, 253 pages publiques en rapport avec l'islam ont été sélectionnées, *via* une recherche manuelle enrichie par les recommandations algorithmiques du réseau social. 47 d'entre elles peuvent être considérées comme des pages importantes, puisque leur audience dépassait en mai 2018 les 100 000 fans. Parmi elles, trois pages Facebook possèdent entre un et deux millions de fans, et neuf en possèdent entre 400 000 et 800 000. Cela fait donc 12 pages avec une audience entre 411 558 et 2 068 384 fans. Il existe a priori un seuil autour des 400 000 fans, puisqu'en dessous de ce nombre, 35 pages recueillent entre 100 000 et 330 000 fans. La majorité de ces comptes diffuse des normes religieuses rigoristes.

Afin de comprendre la place que ces comptes occupent à l'échelle de Facebook, il est intéressant de les comparer à des comptes grand public à forte audience. Il est en effet surprenant de constater que de nombreuses pages liées à l'islam, dont le public cible se situe autour de quatre millions et demi de personnes en France[176], arrivent à concurrencer voire dépasser certaines des plus grandes pages Facebook francophones, qui ont pourtant une audience potentielle beaucoup plus large puisqu'elles peuvent potentiellement toucher les 32 millions de Français (sur 67 millions) inscrits sur Facebook, et au-delà l'ensemble des utilisateurs francophones.

Si l'on considère que le nombre de Français musulmans inscrits sur Facebook est proportionnel au taux d'inscrits dans le pays (48 %), alors il peut être estimé à environ 2 160 000 personnes, [arrondi à 2,3 millions si l'on prend en compte le fait que la population musulmane française est globalement plus jeune que le reste de la population, donc plus susceptible d'être inscrite sur Facebook]. Ramenées à ce chiffre, plusieurs pages apparaissent très importantes.

A titre d'illustration, il est intéressant de comparer d'un côté des comptes dont le public cible est *a priori* musulman, et des pages plus généralistes, et qui ne ciblent pas une communauté religieuse particulière. On constate alors que les premières sont en mesure de rivaliser avec les secondes. En termes de fans, la première page Facebook en lien avec l'islam est celle de Tariq Ramadan : plus de deux millions, soit presque autant que la page du Président de la République. En vérité, le théologien suisse était encore il y a quelques mois, jusqu'aux accusations de viols à son encontre, devant la page d'Emmanuel Macron. Malgré cela, Tariq Ramadan conserve un public important. Il continue de diffuser, à un rythme moins soutenu qu'auparavant, des publications en langue française, sur des sujets de société touchant les musulmans vivant en Occident. Les thématiques purement théologiques passent bien souvent au second plan. Bien que sa page soit la plus importante, il est toutefois nécessaire de préciser qu'elle n'est pas suivie exclusivement par des musulmans.

[175] Médiamétrie, septembre 2017.
[176] Estimation du nombre de musulmans en France de plus de 15 ans.

Comparaison de pages Facebook musulmanes et grand public au 27 avril 2018

Une page comme *Information Culte Musulman* rassemble par exemple plus de 700 000 fans. Si l'on considère que ces fans sont dans leur grande majorité des musulmans francophones, alors sa part d'audience auprès de cette catégorie de la population est considérable. *Information Culte Musulman* est gérée par une association du même nom, basée en Indre-et-Loire, fondée par Mohamed François, converti à l'islam en 1989 qui décide en 1992 de s'inscrire à l'IESH[177]. Religieusement, ses sources sont rigoristes : à l'instar des salafistes qui les considèrent comme des innovations blâmables, il n'hésite pas à mettre en garde les musulmans de France contre les fêtes de fin d'année célébrées dans leur pays de naissance. ICM a fait intervenir plusieurs prêcheurs salafistes comme Hassen Bounamcha ou Mehdi Kabir.

Le site d'actualité islamique, Islam et Info, dépasse de son côté la page officielle de la Fédération Française de Football en termes de fans. Islam et Info est tenu par Eli Yess Zareli, surnommée Elias d'Imzalène. Il a acquis une certaine notoriété comme porte-parole d'un collectif d'habitants d'Argenteuil lors de ses participations à des réunions face aux pouvoirs publics.

Rachid Eljay que nous pouvons qualifier de télévangéliste musulman, très actif sur YouTube, est quasiment au même niveau en termes d'audience que Cyril Hanouna, l'animateur de l'émission « Touche Pas à Mon Poste » diffusée sur la chaine C8. Sa progression est intéressante : à l'été 2016, l'imam de Brest comptait près de 400 000 fans, un chiffre qui est passé à plus de 520 000 l'année suivante. Début 2018, suite à l'obtention de son diplôme de laïcité, et l'évolution de son image où il se détache progressivement de l'idéologie salafiste, il continue à engranger de

[177] L'Institut européen des sciences humaines, l'organisme de l'UOIF qui forme des imams.

nouveaux *followers* et atteint les 610 000 abonnées. Au printemps dernier, il comptait 640 000 personnes « suivant » sa page.

Dans le champ associatif, deux des plus importantes ONG sur Facebook, Greenpeace et Médecins Sans Frontières (pages francophones), sont dépassées par les deux associations caritatives islamiques qui ont le plus de fans : Syria Charity et BarakaCity.

L'ONG Syria Charity a été créé en 2011 afin d'agir exclusivement en Syrie pour y apporter un soutien humanitaire et médical. L'association affirme intervenir sans intermédiaires au sein des territoires visés. Son président, Mohammad Alolaiwy, ingénieur en télécommunication de 33 ans, est régulièrement accusé d'être proche des Frères musulmans bien que ses liens n'aient jamais été établis. Ses interventions lors du salon annuel des Musulmans de France (ex-UOIF), ainsi que le succès du stand de son association lors de cet événement, ont certainement contribué à alimenter la rumeur. Sur internet, Syria Charity est très performante, et demeure l'une des organisations humanitaires françaises qui maîtrise le mieux les codes numériques. Diffusion d'actions en direct, témoignages de civils syriens, photographies et vidéos de victimes de bombardements : autant d'éléments sensationnels qui génèrent une audience importante. Cela a des conséquences parfois inquiétantes lorsqu'on observe les réactions d'internautes, qui sous le coup de l'émotion adoptent un discours politique violent.

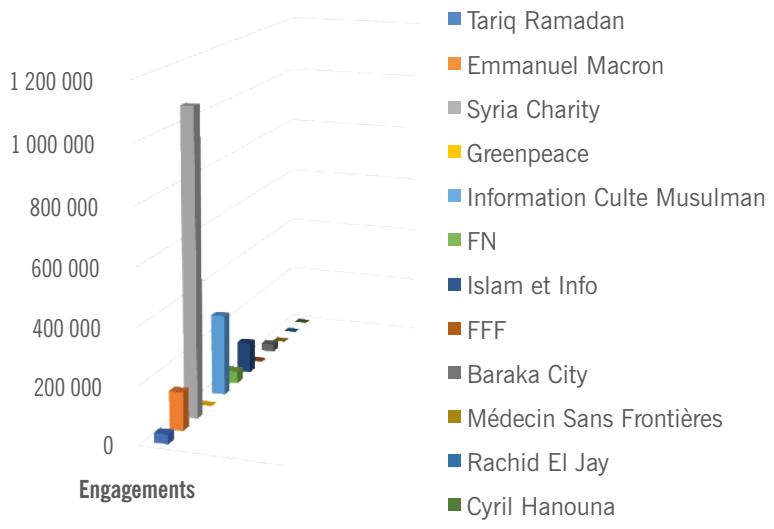
Le discours de Barakacity, association humanitaire créée en 2008, se positionne plus clairement dans le champ religieux que Syria Charity. Son site internet affiche clairement des versets du Coran afin d'encourager les donateurs à effectuer l'aumône de la Zakat. L'association ne s'en tient cependant pas à l'humanitaire, puisqu'elle investit également, en France, la lutte contre l'islamophobie. Également politique, elle émet des critiques à l'égard du pouvoir saoudien et du projet de modernisation de Mohammed ben Salmane. Les supports numériques de cette association servent clairement à diffuser les positions de son fondateur, Idriss Sihamedi. Celui qui se présente sur Twitter comme "Musulman sans concession, Haqqtiviste, Opposant, Militant, Humanitaire engagé", affirme clairement ses convictions. Il est souvent qualifié de salafiste par les médias, et se révèle proche dans une certaine mesure du frérisme, du fait de son engagement. A ce titre, les salafistes quiétistes rejettent le personnage et son association, taxés de « fréristes ».

Tout comme pour les comptes à dimension internationale, l'importance des comptes à tendance islamiste francophone est confirmée par l'étude de leur audience réelle. L'engagement des fans sur ces pages, a ainsi été analysé sur la période du 17 février au 5 mars 2018[178]. La tendance observée à partir du nombre de fans se confirme donc sur l'engagement avéré de ces pages, ce qui démontre l'existence d'une réelle communauté de sympathisants autour d'elles. L'ordre de grandeur des interactions respecte celui des fans, à l'exception de Syria Charity qui récolte en moins d'un mois, plus d'un million d'actions sur sa page Facebook. C'est cette page qui mobilise la plus grande communauté active parmi toutes celles étudiées. Les chiffres concernant Tariq Ramadan sont surprenants par rapport à son nombre de *followers* : seulement 34 995 engagements sur la période considérée pour plus de deux millions de fans, alors que, de son côté, Emmanuel Macron, qui possède un nombre d'abonnés semblable, génère 136 526 engagements. Cela s'explique certainement par une fréquence de publications moins importante de la part du théologien suisse

[178] Réactions, commentaires et partages pour Facebook, *retweet* et mentions sur Twitter.

du fait de son incarcération, qui, même s'il possède une équipe dédiée à l'animation de ses réseaux sociaux, n'a plus d'actualité à diffuser.

Comparaison d'engagement



Les pages islamiques ont une audience supérieure qui se justifie à la fois par leur fréquence de publications plus importante, mais également par le ton des celles-ci. En effet elles contiennent régulièrement des éléments jouant sur l'émotion du public. L'exemple le plus frappant est celui de Syria Charity qui publie très souvent des photographies de femmes, enfants et personnes âgées victimes de bombardements. Des actualités qui suscitent évidemment d'importantes réactions sur les réseaux sociaux.

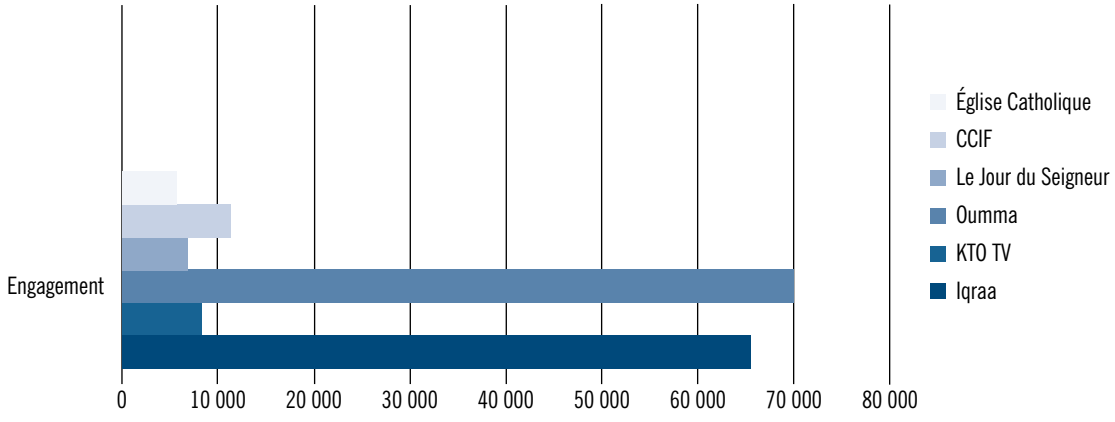
La première religion sur le web français

Avec environ 4,5 millions de fidèles de plus de quinze ans, selon le rapport *Un islam français est possible*, la religion musulmane constitue la seconde religion de France, derrière le catholicisme. Toutefois, au regard de l'audience observée chez les comptes liés à l'islam, elle est vraisemblablement la première sur la toile. Afin de confirmer cette hypothèse, nous avons comparé six comptes Facebook religieux, musulmans et catholiques, présentant certaines similitudes, bien que les deux religions soient totalement différentes en termes de structuration. La première comparaison s'est portée entre les comptes d'une télévision, KTO TV, fondée en 1999 par Jean Michel di Falco, haut responsable catholique français, et Iqraa TV France. Lancée en 2012, il s'agit d'une succursale de la chaîne saoudienne du même nom, spécialisée en théologie et d'orientation wahhabite. La seconde comparaison concerne la page officielle de l'émission « Le jour du seigneur », diffusée le dimanche matin sur France 2 et le média communautaire Oumma, qui est à la fois un média proposant des articles de presse et une chaîne TV en ligne. Cette structure désire faire « circuler l'information sur

la vie cultuelle et culturelle de la deuxième religion de France »[179]. Une plateforme plutôt modérée religieusement, mais très militante quand il s'agit de défendre la cause palestinienne et la lutte contre l'islamophobie. Enfin, l'analyse comparée du canal officiel de l'Eglise catholique et le Collectif contre l'islamophobie en France offre des conclusions intéressantes. Ces structures sont différentes, la première parle majoritairement de religion, la seconde évoque davantage des sujets de société touchant les musulmans, mais elles sont les deux organisations (hors ONG caritatives) les plus suivies dans chacune des communautés sur Facebook.

Pages musulmanes	Fans Facebook	Pages catholiques	Fans Facebook
Iqraa TV	461 523	KTO TV	233 030
Oumma	740 210	Le Jour du Seigneur	207 453
CCIF	124 270	Église Catholique	90 291

Comparaison de fans Facebook entre comptes musulmans et catholiques



Les chiffres montrent clairement que les comptes religieux musulmans ont engrangé une audience qui surpasse celles des plateformes numériques catholiques. Cela se justifie à la fois par le degré de pratique inhérent à chacune des religions, mais aussi par les stratégies mises en place par les comptes islamiques : un ancrage dans l'actualité, des produits accessibles (vidéos accrocheuses, images résumant des sujets complexes, jeunes prédicateurs, etc.) pour les plus jeunes et un rythme de publication plus important.

[179] https://oumma.com/identification-du-site-oumma-com/

Les influenceurs musulmans modérés à la peine

Après avoir mesuré l'influence des comptes musulmans en les comparant aux comptes les plus influents du monde, après les avoir comparés entre eux, puis avec des comptes catholiques français ou d'autres comptes français, il est nécessaire de comparer les audiences numériques des différents positionnements au sein même de l'islam. Le constat est sans appel : l'impact et l'audience des acteurs musulmans éclairés est très faible. En effet, le premier compte Facebook s'inscrivant clairement dans une démarche progressiste est celui de Mohamed Bajrafil. Dans notre échantillon des 253 plus importantes pages musulmanes sur Facebook, il apparaît seulement à la 112e place, avec 30 000 fans. Le théologien, né aux Comores en 1978, officie comme imam à Ivry-sur-Seine et est également docteur en linguistique et chargé de cours à l'Université Paris XII. [Il tire sa légitimité religieuse de Said Mouhammad Abdourrahmane, ancien Grand mufti des Comores. Mohamed Bajrafil a étudié pendant 21 ans l'apprentissage du Fiqh (droit et jurisprudence). Ce cursus lui a permis d'obtenir de son mentor, une *idjaza,* une sorte d'autorisation pour enseigner la théologie.]

Plusieurs raisons expliquent cette carence d'acteurs éclairés. La plus évidente est la prédominance des sources wahhabites ou salafistes comme supports des discours religieux musulmans en France. Comme nous l'avons vu, les grands prédicateurs saoudiens sont les premiers diffuseurs de contenu islamique à l'échelle mondiale. Il faut également noter que les prédicateurs modérés, en plus d'être minoritaires, n'ont pas investi le web de manière aussi générale et performante que les prédicateurs salafistes. Cela reflète un certain manque d'ambition des théologiens modérés qui n'ont pas de réelle stratégie de diffusion, ou n'ont pas su mobiliser une communauté d'activistes chargés de relayer leur message.

Cette incapacité à diffuser un discours modéré est confirmée par l'étude comparée des comptes qui prônent un islam adapté aux valeurs de la société française et des comptes rigoristes. Tout se joue dans l'identité des acteurs (*followers*) qui composent les réseaux de ces comptes. Les comptes Twitter de Mohamed Bajrafil et Rachid Benzine ont été comparés au compte anonyme salafiste « Le_Musulman » et à un prédicateur de même obédience « Mehdi Maghribi », recommandé par le cheikh saoudien Falah ibn Ismail Mindikar. Cela dans un objectif de mesurer le poids des influenceurs musulmans modérés face à leurs homologues rigoristes.

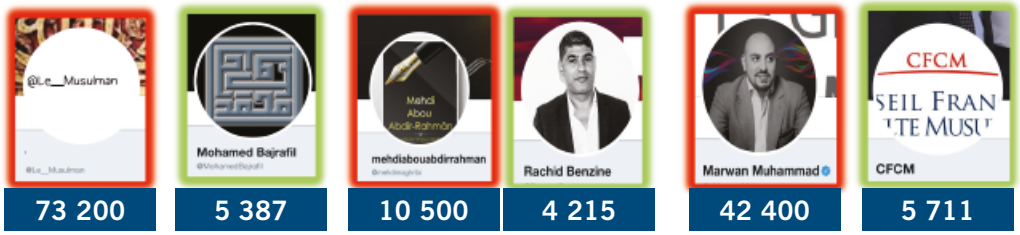
Marwan Muhammad a lui aussi été sélectionné afin d'être comparé au Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), dans un registre qui relève plutôt de l'organisation de l'Islam en France. D'un côté, le CFCM, qui ne constitue pas une autorité suprême pour les fidèles français, mais qui est toutefois l'unique instance représentative reconnue par l'État français. De l'autre, l'ancien porte-parole du CCIF (Comité contre l'islamophobie en France), qui est l'une des personnalités les plus influentes sur les sujets de société liés à la communauté musulmane. Ses prises de positions sur l'islamophobie, et plus récemment sur l'organisation de l'islam de France *via* la consultation des musulmans de France, qui « vise à recueillir l'opinion des musulmans qui vivent en France et leurs suggestions, sur la manière dont leur culte devrait être organisé (quelles structures, quelle représentation, quelles priorités) »[180], témoignent de son implication dans les affaires liées à la religion musulmane dans l'Hexagone.

[180] Présentation disponible sur www.consultationdesmusulmans.fr

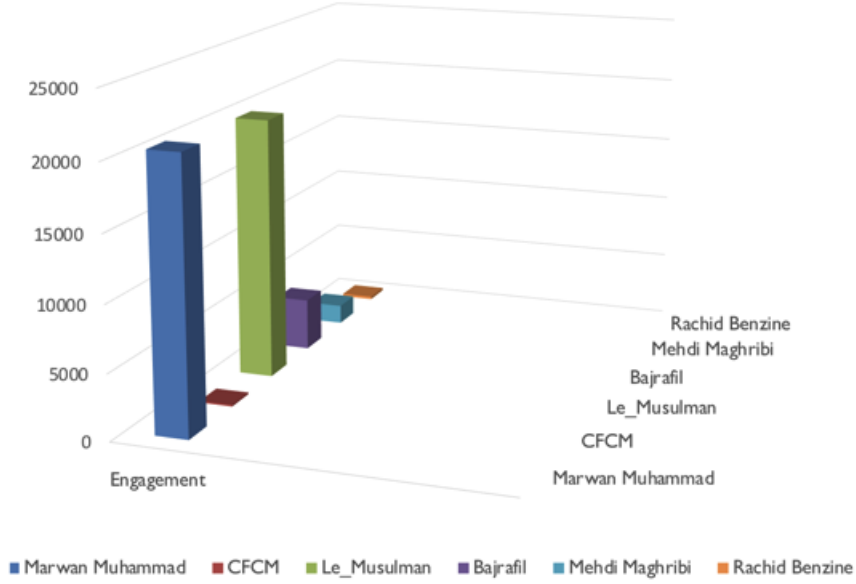
Premier constat, le nombre de *followers*.

On constate que les comptes des musulmans modérés ont une audience très inférieure à leurs homologues salafistes ou politiques. Mais il faut également observer quels sont les acteurs qui recueillent le plus d'actions sur leurs publications afin de mesurer l'audience réelle.

Comparaison de *followers* entre acteurs modérées et rigoristes / politiques



Comparaison d'engagement entre acteurs modérées et rigoristes/politiques



Source : Interactions récoltées (*retweet* et mentions) sur Twitter du 17/02 au 05/03/2018.

L'analyse des engagements démontre la faiblesse des communautés qui se sont formées autour des acteurs modérés. Mohamed Bajrafil, par son discours assez tranchant et ses vidéos sur des sujets religieux du quotidien, a su créer un réel lien avec son public. Rachid Benzine est davantage perçu comme un écrivain et un intellectuel, non pas comme un prédicateur religieux. Le natif de Kenitra au Maroc a été champion de France de Kickboxing en 1996 avant de se tourner vers des études

d'islamologie et d'histoire. Enseignant à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence, il revendique un islam libéral prônant le dialogue. Ses publications Twitter sont axées autour de la promotion de ses conférences et ouvrages, aucun discours n'est adressé directement au public musulman français. S'agissant du CFCM, il existe un manque de connaissance de cette structure chez les musulmans, son activité numérique est par ailleurs assez faible, le compte partageant peu de publications.

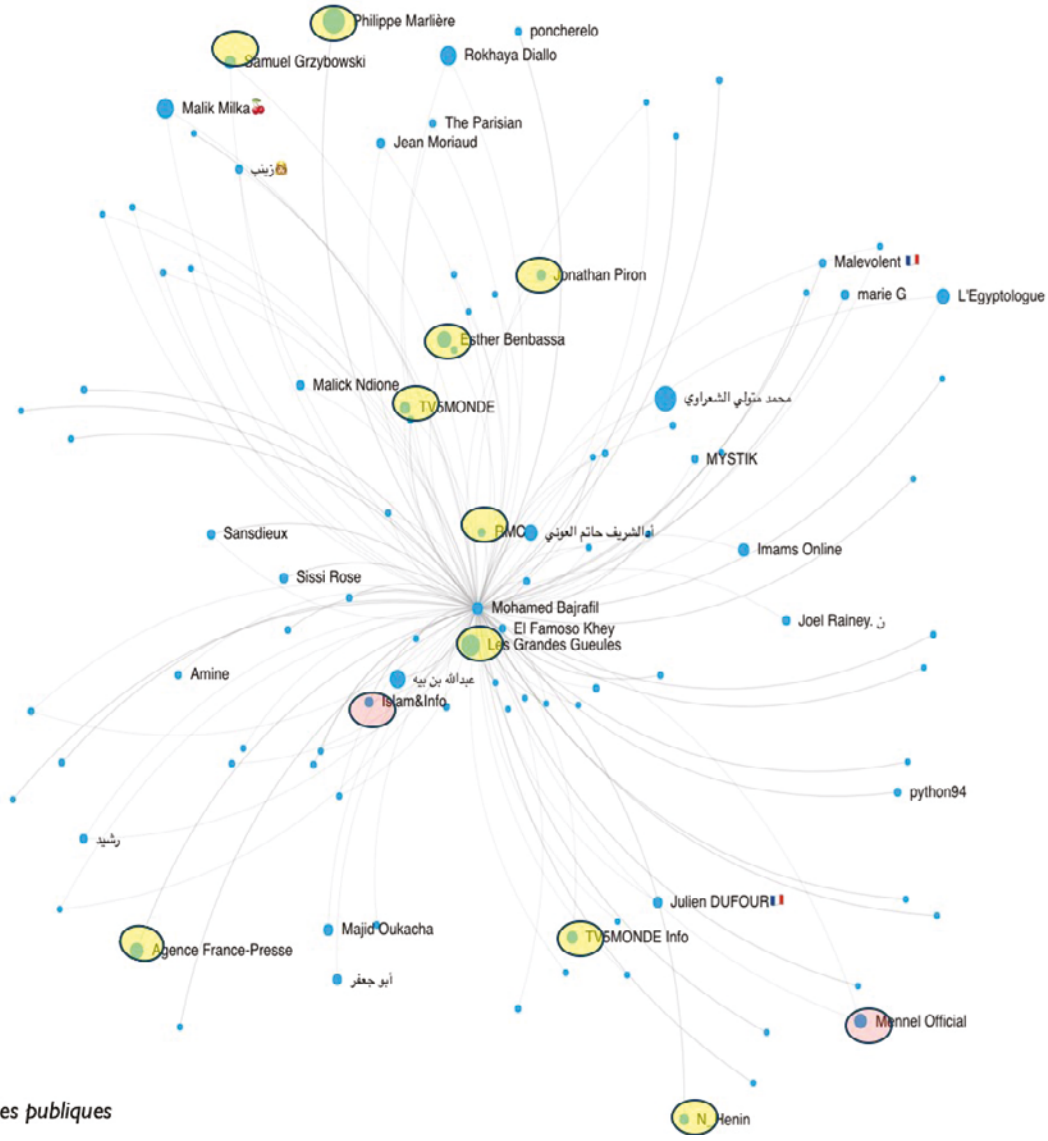
Il est aisé d'affirmer à partir des chiffres précédents, que les locuteurs portant un message rigoriste ou politique ont une audience plus importante que les personnalités modérées. Cependant cette problématique ne s'arrête pas là. Après observation des comptes présents dans le réseau proche de ces derniers, une donnée très explicite apparaît : la majorité de l'audience des acteurs les plus fondamentalistes sont des musulmans. Les comptes modérés, eux, sont suivis d'abord par des non musulmans et notamment des médias (ce qui au passage démontre que les médias grand public s'intéressent au sujet contrairement à ce que croient beaucoup de musulmans).

Les relations numériques de Mohamed Bajrafil mettent en lumière ses connections les plus importantes sur Twitter.

Ce graphique représente les interactions qui ont généré le plus d'engagements sur le réseau Twitter pour ce théologien d'origine comorienne. Ici, la majorité des influenceurs qui apparaissent ne sont pas des comptes musulmans. Une telle information pose deux questions. La première, qui est aussi la plus évidente, concerne le ciblage du public. Un acteur tel que Mohamed Bajrafil qui est le théologien modéré qui possède le plus d'audience[181], n'interagit malheureusement pas suffisamment avec le public musulman. Le graphe de son réseau Twitter démontre que la majorité de ses interactions (en grande partie des *retweets*) sont le fait de grands médias ou de personnalités publiques, une donnée qui en plus de remettre en cause la pertinence de sa stratégie de diffusion, met à mal sa légitimité religieuse chez les plus jeunes, toujours méfiants à l'égard de ces médias.

[181] Facebook : 30 000 fans, Youtube : 25 000 abonnées, 8,5 millions de vues.

Relations numériques de Mohamed Bajrafil



Données publiques

1.3. Impact et audience en France

Le paysage numérique islamiste est organisé en cercles concentriques. Il faut ainsi distinguer les activistes, au centre mais qui sont minoritaires, les sympathisants qui permettent de porter le discours à grande échelle et les influencés, moins actifs mais majoritaires. Ce sont ces derniers qui alimentent le public des grands comptes Facebook présentés plus haut. L'usage des réseaux sociaux correspond à ces trois groupes : Facebook est ainsi le plus utilisé et permet de toucher le cercle le plus large ; à l'inverse, les applications de messagerie cryptées ne regroupent que les plus engagés.

Facebook, le réseau des influencés

Facebook, réseau social le plus utilisé en France avec 32 millions d'utilisateurs par mois[182], réunit le plus grand nombre de personnes influencées. Une estimation de l'audience internet maximale du discours islamiste peut être obtenue tout d'abord en se fondant sur les résultats de la première page entièrement religieuse : « Rappels Islam », réunissant 1,2 million de fans. Les comptes utilisant une majorité de sources de prédicateurs salafistes saoudiens, tels que Cheikh Albani ou Cheikh Al Fawzan, n'hésitent pas à aborder des positions à l'encontre des valeurs de la société française telle que la soumission de la femme vis-à-vis de l'homme ou la suprématie des lois de la charia sur les lois de la République. Une estimation comparative peut ensuite être réalisée grâce à l'audience fournie par le gestionnaire de publicité Facebook[183] à partir des trois pages parmi les plus importantes : Tariq Ramadan, Barakacity et Syria Charity (« Rappel Islam » n'étant pas une page certifiée, elle ne peut être étudiée *via* cet outil). Cette seconde technique nous donne le chiffre de 900 000. L'audience potentielle maximale du contenu islamiste sur internet se situerait donc dans une fourchette entre 900 000 et 1,2 million de personnes influencées, soit la moitié des Français de confession musulmane présents sur Facebook.

En considérant que les citoyens musulmans sont aussi connectés que le reste de la population française (48 % d'utilisateurs Facebook), nous obtenons une estimation de 1,9 million d'internautes musulmans dans le pays (sur près de 4 millions de musulmans de plus de quinze ans). Si l'on rapporte ce chiffre à celui de 1,2 million, ce sont 62,5 % des internautes musulmans qui sont susceptibles d'être touchés par des contenus à tendance islamiste. Rapporté à l'ensemble de la communauté musulmane française, en considérant qu'elle représente 4,5 millions de personnes, nous pouvons déterminer qu'environ 27 % de l'ensemble peut être impacté par des contenus religieux rigoristes ou politiques, chiffre similaire aux 28 % d'individus musulmans français sensibles aux thèses islamistes et potentiellement en rupture avec les valeurs de la société française, comme l'avait montré le précédent rapport de l'Institut Montaigne, *Un islam de France est possible*.

---

[182] Médiamétrie, septembre 2017.

[183] Un outil qui permet d'indiquer plusieurs critères de ciblage d'utilisateurs (âge, sexe, localisation, intérêts) et permet d'avoir une estimation chiffrée de la communauté numérique que nous souhaitons cerner. Il est utilisé par les propriétaires de pages Facebook qui souhaitent diffuser leurs contenus à un public spécifique.

Les données indiquées dans le gestionnaire de publicités

- Personnes résidentes en France
- 13 à 65 ans ou +
- Interagissant durant le mois écoulé avec les trois premières pages de notre échantillon (nombres de fans) certifiées par Facebook : Tariq Ramadan, Syria Charity, BarakaCity.

Pages Facebook islamistes avec le plus d'audience (avril 2018)

PAGE FACEBOOK	NOMBRE DE FANS EN AVRIL 2018	TENDANCE
Tariq Ramadan	2 068 384	Fériste
Rappels Islam	1 201 941	Rigoriste
Syria Charity	1 085 869	Humanitaire proche des Frères musulmans
Information Culte Musulman	784 455	Fériste salafiste
Barakacity	747 622	Humanitaire proche des Frères musulmans
Oumma	786 234	Média communautaire
Islam : Hadith, Citations Coraniques, Sagesse et Sunna	667 084	Rigoriste
Rachid El Jay	642 467	Fériste salafiste
Pages Halal.Fr	461 609	Rigoriste
Ummah Charity	461 186	Humanitaire
Les candidats du paradis firdaws	456 382	Salafiste
Islam et Info	411 458	Identitaire

Près de 80 % des inscrits sur Facebook utilisent le réseau sur leur téléphone mobile. Une donnée qui a fortement influencé la stratégie des pages Facebook qui proposent des publications concises à une fréquence régulière, afin de maintenir le lien avec leur public, qui consomment naturellement plus de contenus qu'auparavant. En observant les pratiques des principaux influenceurs identifiés précédemment, nous remarquons qu'ils s'inscrivent clairement dans cette démarche d'instantanéité, et de diffusion récurrente, avec plusieurs publications par jour. Cela entraîne une surconsommation de contenus peu qualitatifs, sans analyse, sur des sujets théologiques pourtant complexes, ce qui ne permet pas à l'utilisateur d'éveiller son esprit critique. Les thèmes abordés sont la religion, avec une diffusion sous forme de « rappels » islamiques. Une notion très importante puisqu'elle rythme la ligne éditoriale de nombreux comptes numériques musulmans. Le meilleur exemple est illustré par la page « Rappels islam » qui récolte plus de 1,2 million de fans. Relations sociales, normes vestimentaires et alimentaires, rapport avec les autorités publiques, autant de points qui sont abordés avec pour chacun d'entre eux une ligne de conduite à adopter, justifiée par des sources théologiques minutieusement référencées. Afin d'élargir leur audience, certains acteurs qui se positionnaient au départ sur des sujets purement religieux abordent aujourd'hui des sujets de société touchant de près ou de loin les musulmans. Des actualités liées à l'islamophobie, à la situation humanitaire en Syrie, au conflit israélo-palestinien et plus récemment à la minorité Rohingya de Birmanie.

YouTube : une télévision alternative

YouTube joue le rôle de télévision alternative pour les personnes les plus « motivées ». La plateforme qui diffuse exclusivement des vidéos, a vu l'arrivée de plusieurs prédicateurs musulmans. Contrairement à Facebook, où les contenus sont optimisés pour une consommation instantanée, YouTube fait office de véritable télévision alternative, en proposant des programmes plus longs et qualitatifs, tels que des

conférences ou des prêches religieux de plusieurs dizaines de minutes. Le public est forcément plus restreint que celui présent sur Facebook, puisque les contenus proposés s'adressent à des personnes plus averties. Les audiences des vidéos de certains prédicateurs cumulent néanmoins plusieurs millions de vues.

- **Audience estimée :** l'audience YouTube est délicate à estimer car la majorité des utilisateurs consomment des contenus sans utiliser de compte. Nous pouvons toutefois affirmer qu'au moins une centaine de milliers de personnes sont influencés par des références salafistes[184] et près de 80 000 par des théories proches des Frères musulmans européens.[185] Ces deux comptes sont ceux qui ont le plus d'abonnées sur leur positionnement respectif (salafiste et fériste), cela ne signifie pas que ces chiffres représentent exactement les adeptes de ces idéologies, mais ils nous donnent une estimation des personnes régulièrement exposées à leurs contenus.

Comptes musulmans les plus suivies sur Youtube (mai 2018)
Chaînes YouTube francophones les plus regardées

LOCUTEUR	TENDANCE	# FANS FACEBOOK	# FANS YOUTUBE	# VUES
Hassan Iquouissen	Fériste	38 000	77 300	17 439 992
Rachid Eljay (imam de Brest)	Fériste/salafiste	640 000	Non communiqué	23 870 267
Darfiton & Compagnie	Fériste	236 980	52 451	15 154 070
IslamSounnah TV	Salafiste	52 000	28 910	9 540 650
Dourous.net	Salafiste	122 000	89 232	10 840 757
AbuMuslim.fr	Fériste / salafiste	107 000	30 000	8 000 000
Abdelmonaim Boussenna	Fériste	250 000	64 275	4 200 000
Ayman TR	Modéré	17 000	149 000	10 000 000
Mohamed Bajrafil	Modéré	30 000	26 720	8 000 000

Twitter : un réseau d'experts et de militants

Twitter ne connait pas de réelle augmentation de son nombre d'utilisateurs, mais reste le réseau social privilégié des médias communautaires islamiques, car il constitue un réel fil d'actualité à grande échelle. En plus d'informer le public, des comptes tels qu'Al Kanz, Islam et Info ou Barakacity savent très bien manier les 140 caractères[186] (étendus récemment à 280), déclencher des polémiques et mobiliser les utilisateurs[187]. L'utilisation des *hashtags* rattachés à des actualités,[188] permet de suivre précisément un évènement, et le profil des utilisateurs : 34 % sont des CSP+ (contre 29 % des internautes), et 49 % ont entre 25 et 49 ans[189], favorisent les discussions de fond. L'un des meilleurs exemples est la campagne de soutien pour Tariq Ramadan, à la suite de son incarcération, que nous aborderons plus

[184] Estimation basée sur le compte « Dourous.net ».
[185] Estimation basée sur le compte de Hassan Iquioussen, compte français de la mouvance fériste le plus suivie.
[186] Longueur d'une publication Twitter.
[187] Utilisateurs Twitter.
[188] Mot clé.
[189] Chiffres Médiamétrie 2016.

en détail par la suite. Twitter a également un usage important chez les musulmans adeptes des sources wahhabites. Les anciens étudiants de Médine, qui sont parmi les principaux influenceurs et qui diffusent des références religieuses saoudiennes, jouent un rôle majeur sur le volet théologique. La majorité de ces prédicateurs privilégient Twitter, car c'est un réseau affectionné par les Saoudiens et les grandes figures religieuses du royaume. Cela parait important dans le sens où les salafistes, prônent l'unité de la *Oumma*[190] et souhaitent multiplier les échanges entre adeptes de leur idéologie.

- **Audience estimée :** la communauté Twitter autour des contenus théologiques, majoritairement salafistes, est estimée à 97 000 personnes[191], et au moins 53 000[192] pour les tenants d'un discours politique. Pour parvenir à ce résultat, nous avons pris les chiffres du premier compte salafiste observé, « Apprendre l'Islam » qui diffuse de manière régulière des contenus de prédicateurs salafistes et source minutieusement les textes. La même démarche a été faite à propos du premier compte identitaire qui n'est autre que Barakacity, l'association humanitaire, qui se positionne régulièrement sur des thématiques sociétales liées à la communauté musulmane. Différents cercles d'audience peuvent être dégagés au sein du paysage islamiste sur Twitter, avec des comptes suivis par plusieurs dizaines de milliers de personnes qui bien qu'ils soient rigoristes ou très actifs, ont un public moins engagé que les comptes cumulant environ 10 000 à 20 000 *followers*.

Comptes les plus suivis sur Twitter (avril 2018)

NOM DE LA PAGE	FOLLOWERS	TENDANCE
Apprendre l'Islam	97 100	Salafiste
Le Musulman	73 600	Salafiste
Baraka City	53 000	Humanitaire
Al Kanz	47 500	Média communautaire
Sihame Assbague	44 400	Militante antiraciste
Marwan Muhammad	40 300	Militant antirasciste
Rappel du Jour	39 700	Salafiste
Collectif Contre l'Islamophobie en France (CCIF)	34 700	Organisation communautaire
Hadith du jour	25 300	Rigoriste
Ajib.fr	24 500	Tendance fériste
Ummah Charity	23 000	Humanitaire
Syria Charity	20 700	Humanitaire
Nabil Ennasri	20 200	Intellectuel proche des Frères musulmans
Musulmane Qui Tweet	19 200	Salafiste
Islam & Info	17 200	Média communautaire
Le Journal du Musulman	16 800	Média communautaire
Oumma	16 300	Média communautaire
3ilmchar3i	15 400	Média communautaire
Feiza Ben Mohammed	13 500	Militante antiraciste
Havre De Savoir	11 400	Fériste
Dourous.net (Page Officielle)	11 000	Salafiste

190 Communauté musulmane.
191 Premier compte à tendance salafiste sur Twitter (Apprendre l'islam).
192 Premier compte à tendance identitaire/politique (Barakcity).

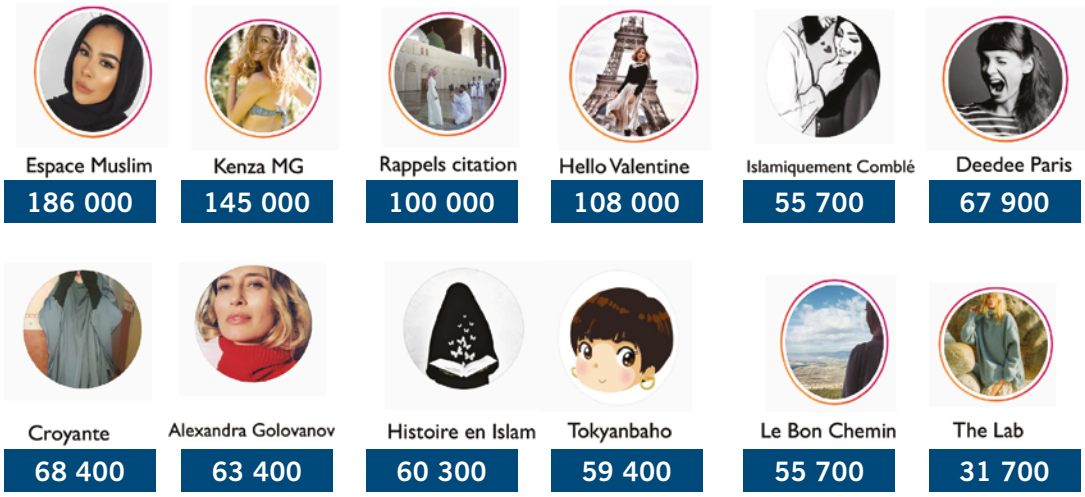
Instagram : toucher un public féminin

Le réseau social racheté en 2012 par Facebook bénéficie d'un public majoritairement féminin : 62 % des utilisateurs d'Instagram sont des femmes et le réseau est très utilisé par le monde de la mode. Des pages dédiées à la « mode islamique », majoritairement anonymes, se sont ainsi développés en mêlant contenus religieux rigoristes, promotion de styles vestimentaires « islamiques » modernes, conseils de beauté et même recettes de cuisine. Une façon de diffuser des références salafistes à un public qui ne le recherchait pas forcément en s'abonnant à ces comptes. Instagram étant un réseau très porté sur l'esthétique, les comptes islamiques n'hésitent pas à y diffuser des éléments qui accrocheront le regard en soignant leur présentation.

La comparaison de comptes musulmans dédiés aux femmes avec des comptes de chroniqueuses de mode généralistes offre des conclusions intéressantes.

- **Audience estimée :** au moins 186 000 personnes[193] sont influencées par les comptes religieux musulmans utilisant des références salafistes.

Comptes Instagram rigoristes les plus suivis (avril 2018)



Telegram : le noyau dur

Bien que les réseaux cryptés tels que Telegram soient davantage connus par les sphères djihadistes, de nombreux prédicateurs salafistes ont aussi choisi d'utiliser ces applications. Leur usage est toutefois différent de celui des sympathisants du djihad. Il ne s'agit pas pour eux de préserver la confidentialité, justifiée par un discours qui serait condamnable par la loi, mais tout d'abord d'une volonté de ne pas s'exposer aux éléments qu'ils jugent « haram », sur les réseaux sociaux grand public. En effet des contenus qui vont à l'encontre de leurs principes idéologiques peuvent y apparaître, tels que des images ou des vidéos de femmes non voilées, ou des contenus musicaux.

[193] *Followers* du compte musulman le plus influent.

Telegram fonctionne par chaînes privées accessibles à partir de liens partagés entre sympathisants. Seuls les contenus désignés par les membres utilisateurs de la chaîne en question sont disponibles. L'attrait pour la plateforme est également motivé par le sentiment d'élitisme qu'il engendre, puisqu'il rassemble les personnes les plus intéressés par le sujet. Cela rejoint la philosophie salafiste qui souhaite se positionner dans la lignée des « pieux prédécesseurs », peu nombreux et élus par Dieu. Une réelle volonté de rupture est présente, à la fois avec la société française mais également avec le reste des musulmans qu'ils jugent égarés. D'autres supports servent également de relais restreints pour des prédicateurs, comme Whatsapp, ou des salons de discussion en ligne tels que Paltalk. Certains sont allés plus loin en créant leur propre radio en ligne, comme un salafiste connu sous le pseudonyme « Faouzi de Alès » qui administre la plateforme « El Houda », invitant régulièrement d'anciens étudiants de Médine et des prédicateurs salafistes algériens.

- **Audience estimée :** au moins 6 000 personnes sont présentes sur des chaînes salafistes sur Telegram[194]. Il s'agit ici du noyau dur des salafistes, puisque la démarche d'intégration de ces groupes passe par une recherche de liens d'accès restreints.

Comptes Telegram salafistes les plus suivis (mai 2018)

Mashaykh DZ	5 886
AN-NASSIHA.COM	4 627
Cheikh Tchalabi	4 549
LaVoieDroite.com	4 118
TawhidFirst - Cheikh Abou 'Abd Al Halim 'Abd Al Hadi.	3 821
Cours et exhortations - ´Abd El-Rahmen Colo	3 580
Bio & Phyto :herb:	3 429
Lumière de la Sunnah	3 188
Radio El Houda	3 066

L'audience générale relative aux contenus rigoristes sur le « web musulman » représente environ 1,2 million de comptes, soit environ 30 % des musulmans potentiellement influencés par des contenus salafistes. Ce chiffre rappelle ce qui a été avancé dans le précédent rapport *Un islam français est possible*, sur le pourcentage de fidèles rigoristes qui s'élève à 28 %. Il existe un noyau dur que nous avons pu observer sur des réseaux plus pointilleux dans le traitement de l'information (Telegram), l'audience sur ces plateformes se situe entre 6 000 et 15 000, des estimations qui se rapprochent de celles avancées par les autorités quant au nombre de salafistes en France. Ces chiffres permettent de décrire une réalité idéologique clairement organisée en militants, sympathisants et personnes sous influence.

[194] Estimation basée sur le compte salafiste observé le plus suivi « Mashaykh DZ ».

2. Le communautarisme salafiste en ligne

Les réseaux islamistes ont bel et bien une forte assise sur les différentes plateformes numériques, au niveau international ou national. La puissance des prédicateurs saoudiens ou des grands comptes français, qui drainent des audiences très importantes, le confirment. Certains entretiennent des liens avec différents pays du monde, ce qui nous permet d'affirmer qu'il existe une organisation globalisée réticulaire faite de centaines de militants activistes qui travaillent à la diffusion de cette idéologie. Cela est valable pour le réseau salafiste quiétiste français qui échange avec des acteurs saoudiens, algériens et même québécois. Chez les anglophones, les Britanniques et les Américains sont également extrêmement liés. S'agissant des réseaux fréristes, il s'agit davantage d'une articulation nationale, nous l'observons en France, avec des comptes qui ont peu de connexions avec des réseaux étrangers, mais sont parfaitement organisés au niveau local. Cela se justifie par les problématiques sociétales abordées par des acteurs tels que le CCIF, qui sont inhérentes à un territoire précis, contrairement aux thématiques abordées par les salafistes qui sont universelles. Dans les deux cas il existe plusieurs niveaux, avec en amont de grands influenceurs qui sont à l'origine de l'idéologie diffusée, des activistes chargés de formaliser la diffusion, ainsi que des sympathisants partageant des contenus à grande échelle afin d'influencer plusieurs centaines de milliers d'utilisateurs.

2.1. La légitimité religieuse sur internet

Comment est organisée la diffusion du salafisme ? La légitimité dont bénéficie l'Arabie saoudite d'un point de vue religieux, et ses différentes structures de formation et de prédication, font du royaume l'origine de l'idéologie salafo-wahhabite. Pour étudier cette réalité, nous avons effectué un travail de recension exclusivement sur Twitter, car cette plateforme est celle qui organise le plus les échanges entre les acteurs. De surcroît, la très grande majorité de ses données sont ouvertes, et nous permet de cerner un grand nombre d'interactions entre comptes.

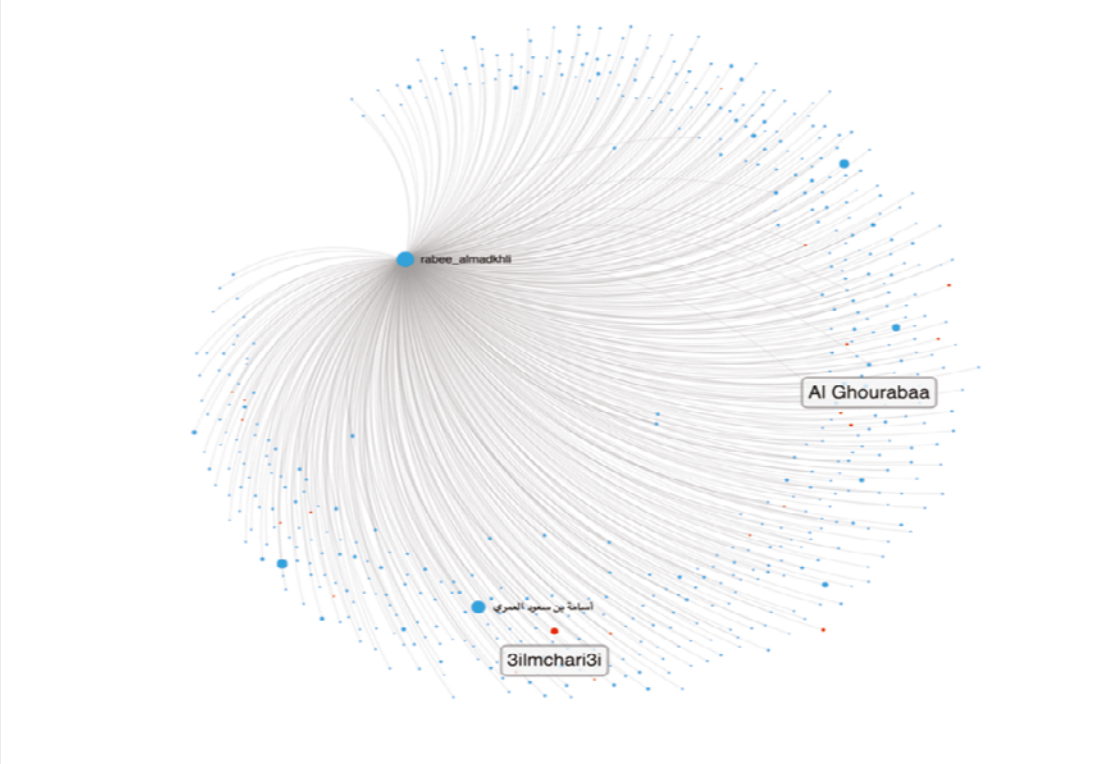
Les oulémas saoudiens en amont

Les principaux prédicateurs saoudiens, qu'ils soient proches du pouvoir ou parfois plus critiques, ont une réelle présence numérique. Nous l'avons observé avec les prédicateurs les plus influents sur Twitter, mais c'est également le cas pour des oulémas comme Ibn Baz et Utheymine, totalement rattaché à l'*establishment* du royaume. Deux grandes références du salafisme contemporain, qui malgré leur décès conservent une importante côte de popularité. Ils ont chacun un compte Twitter tenu par des étudiants, avec à leur actif 1,5 et 2,5 millions de *followers*. Ces savants religieux qui constituent les plus grandes sources théologiques pour les principales librairies musulmanes françaises, ont aussi une véritable assise sur le web français. Nous retrouvons évidemment aussi des savants religieux vivants tels que Salih Al Fawzan, Rabi'Al Madkhali ou encore Cheikh Ar-Rouhayli enseignant saoudien reconnu dans le domaine de la *fatwa*, à l'Université de Médine. Ils sont naturellement les premiers émetteurs de contenus théologiques, en langue arabe, et sont ensuite repris par des influenceurs francophones afin d'être traduits.

Afin de cerner plus précisément ces acteurs nationaux, la démarche adoptée a été d'étudier sur Twitter les comptes qui constituaient les principaux relais des contenus des différents oulémas saoudiens. Bloom Digital Partners nous a permis d'observer de quels pays provenaient les comptes qui

constituaient les relais les plus importants après leur avoir soumis une liste de comptes appartenant à certains prédicateurs.[195]

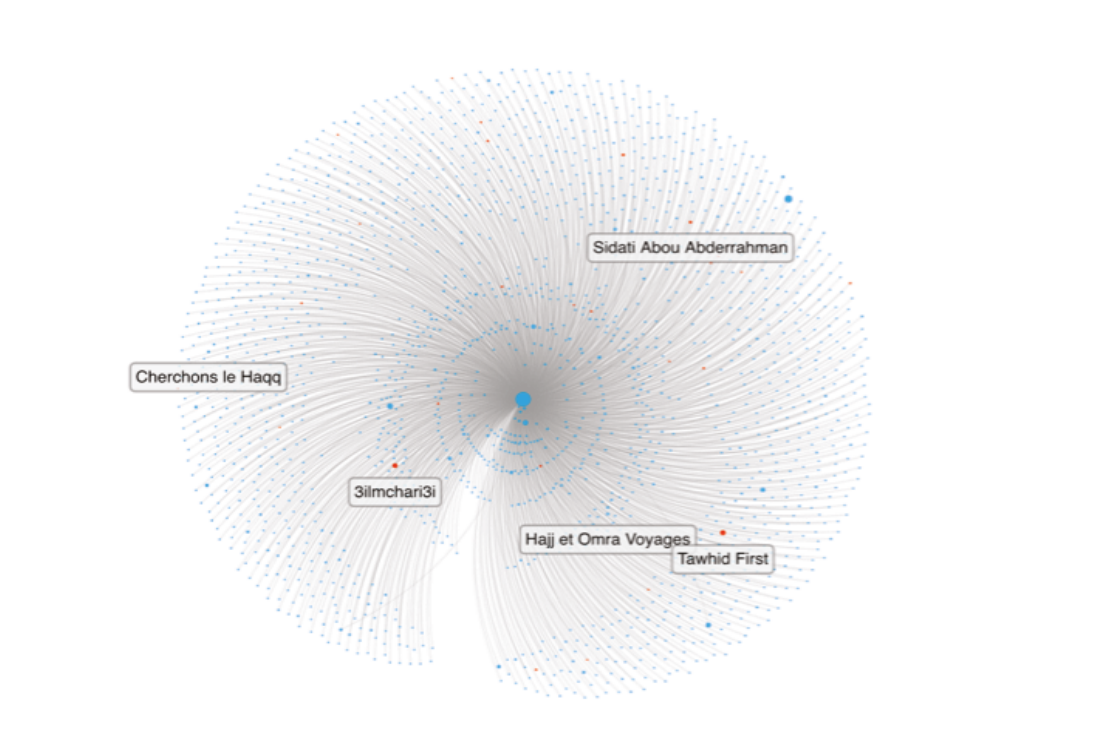
Réseau Twitter de Cheikh Rabi Al Madkhali



Le réseau du prédicateur saoudien est composé de 543 acteurs, dont 248 Saoudiens, 194 Algériens et 21 Français, ce qui fait de la France le premier public occidental du prédicateur. Parmi ces comptes, deux grands influenceurs du salafisme dans l'Hexagone, 3ilmchari3i et Al Ghourabaa, qui ici reprennent les contenus du savant religieux afin de les traduire et les diffuser à l'échelle française. Le premier compte a plus de 17 000 abonnées et le second près de 6 000.

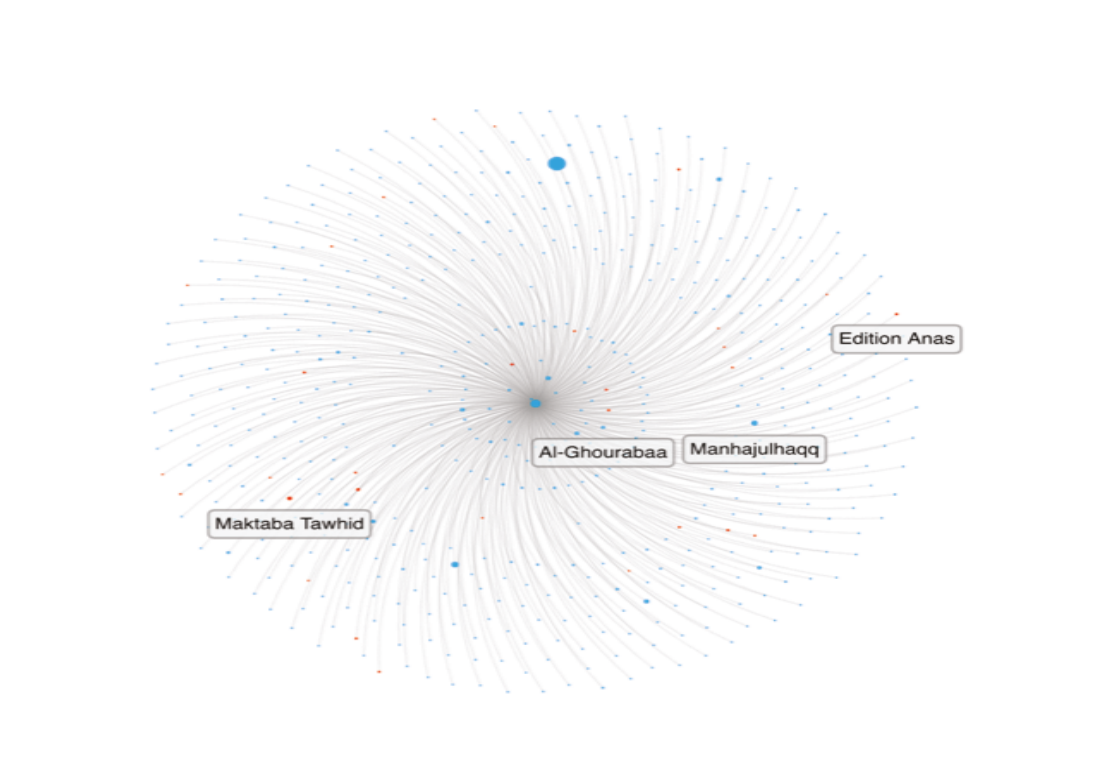
[195] L'importance relève du degré d'engagement sur les publications en relation avec l'acteur étudié.

Réseau Twitter de Cheikh Rouhayli



Le réseau du Cheikh Ar-Rouhayli est composé de 2 000 acteurs, dont 1 216 comptes saoudiens, et 27 comptes français. La France est ainsi le premier pays occidental interagissant avec ce prédicateur. Parmi les acteurs français, notons la présence de plusieurs influenceurs comme Tawhid First, 3ilmchari3i ou Sidati Abou Abderrahman.

Réseau Twitter de Cheikh Salih Al-Fawzan



Le réseau de Cheikh Salih Al-Fawzan est composé de 559 acteurs, dont 369 Saoudiens, 37 Algériens et 30 Français. La majorité de ces comptes sont des influenceurs francophones qui relaient les contenus du savant religieux saoudien vers un public local. Ils servent de véritables intermédiaires entre positions religieuses saoudiennes et internautes de France.

Les passeurs : étudiants et traducteurs

La diffusion du salafisme en France respecte certaines règles précises, qui fixent la hiérarchie de certains acteurs ainsi que leur légitimité. Les influenceurs salafistes ont créé un système de relation entre maître et disciple, qui permet de créer, maintenir et protéger la légitimité d'une communauté. C'est exactement ce que nous retrouvons dans la sphère quiétiste avec les notions de mise en garde, de *tazzqiya* et d'*ijaza*. La « mise en garde » est une expression utilisée par plusieurs sites et comptes salafistes, qui est destinée à décrédibiliser les prédicateurs et organisations religieuses qui ne se positionneraient pas sur leur idéologie. Le principal site salafiste francophone, www.3ilmchari3i.net, a une rubrique entière destinée à « mettre en garde » les internautes musulmans contre de nombreuses personnalités, notamment fréristes. Ces contenus émanent la plupart du temps d'oulémas saoudiens, à la suite de demandes d'étudiants français qui se chargent par la suite de retranscrire et traduire ces échanges. A l'opposé de la mise en garde, il existe la *tazqiya*, qui est une

lettre de recommandation d'un oulémas saoudien ou proche de l'un d'entre eux, destinée à attribuer une légitimité théologique à un ancien étudiant ou prédicateur religieux. Enfin l'*ijaza* est quant à elle plus forte, puisqu'elle représente un réel diplôme d'enseignement, qui attribue à son titulaire une capacité à enseigner de manière officielle. Chaque personne attribuant une *ijaza* doit elle-même en avoir reçu une par un maître en enseignement, un procédé qui représente une véritable chaîne de transmission de légitimité religieuse. Il apparaît ainsi clairement que des codes existent dans l'univers salafiste et permettent de dégager ses principaux influenceurs.

- **Les étudiants de Médine**

  La diffusion du salafisme numérique en France suit une organisation particulièrement rigoureuse. Une hiérarchie entre acteurs est définie, avec des critères précis favorisant la légitimité des prédicateurs. Les étudiants ayant étudié à la faculté de Médine bénéficient d'une reconnaissance importante, tout particulièrement lorsqu'ils ont côtoyé de grands savants. Parmi eux : Sulayman Al-Hayiti, né à Montréal en 1974 et surnommé « Al Hayiti » (en référence à ses origines - père haïtien, mère canado-française). Issu d'une famille catholique, il s'est converti à l'islam à 16 ans et a intégré l'Université islamique de Médine en 1995, après avoir essuyé plusieurs refus. Il y rencontre notamment Cheikh Ibn Baz, ainsi que Utheymine et Salih Al Fawzan. De manière plus régulière, il a pu assister aux cours de plusieurs prédicateurs saoudiens reconnus tels que Rabi'Al-Madkhali. Al Hayiti est aujourd'hui l'un des prédicateurs salafistes les plus influents du monde occidental. Le Canadien se dit être un religieux du juste milieu, entre laxisme et extrémisme[196]. Néanmoins, ses positions relèvent davantage d'un discours rigoriste voire violent, à l'image de sa théorie sur le port du voile : « Les femmes qui se prétendent musulmanes et qui nient le hijab ouvertement [...] sont des agents qui travaillent pour les ennemis d'Allah. »

  En France, une autre figure notable est celle d'Abdelmalik Abou Adam, un Français converti à l'Islam, licencié en science du *hadith* à la faculté de Médine. Il officie aujourd'hui au centre de prêche et d'orientation religieuse de la ville de Joubail, une structure supervisée par le ministère des Affaires religieuses d'Arabie saoudite. Celui que l'on surnomme « Malik Dourous » était chargé de la partie francophone de ce centre. Pour la prédication française, il est administrateur du site Alghourabaa.com, et du site dourouss.abdelmalik.com où il propose des analyses théologiques et traduit des avis de prédicateurs saoudiens. Il s'occupe également de l'espace Paltalk « Les salons du repère », qui est un salon de discussion en ligne, sur laquelle il a pu inviter certains savants reconnus du royaume saoudien. Citons également Adlan Daghari, diplômé de la faculté de Médine en 2008, et ancien externe des hôpitaux de Paris. Aujourd'hui traducteur pour une institution sécuritaire à Riyad, il s'occupe en parallèle de ses supports numériques comme le compte Twitter Aliftar. Mehdi Abou Abderrahmane, un enseignant en langue arabe et sciences du Coran à l'école Salafie de Birmingham est un autre acteur majeur. C'est un prédicateur bien connu de la twittosphère salafiste. Il traduit de nombreuses publications wahhabites en langue française, par le biais du site Salafi Publications Francophone et diffuse des prêches sur le salon Paltalk du même nom. Il n'a toutefois pas suivi de cursus religieux universitaire, mais tient sa légitimité du Cheikh Falah Ibn Ismail Mindikar : « Le frère Mehdi Abou Abderrahman est connu chez nous et est connu pour son intégrité et son désir ardent et sa précision et cela, comme je l'ai dit, suffit pour la

[196] https://maktaba-tawhid.fr/fr/livre-islam-francais/3374-le-takfir-entre-laxisme-et-extr%C3%A9misme-sheikh-al-fawzan.html

traduction et plus ; mais de plus par Allah, on peut aussi lui confier la tâche d'enseigner car rien ne lui paraît ambigu et tu le vois rapide dans le fait de retourner aux savants et aux *chouioukhs* afin de connaître les détails de certaines affaires et terminologies et autres… **».**[197]

- **Étudiants du Maghreb, d'Egypte et du Yémen**
  Parmi les importateurs des références wahhabites, il existe dans la communauté d'experts un autre groupe d'acteurs ayant un cursus universitaire religieux réalisé au Maghreb, en Égypte ou au Yémen. Nous y retrouvons par exemple Abou Isma'ïl Adam Al-Faransi, un Français résidant à Alger, qui est le gérant et modérateur du site : www.parolesdessavants.com Il a étudié la langue arabe en Égypte entre 2011 et 2012. Abou Rabii Issam Al-Maghribi, lui, est un traducteur de l'arabe au français. Un Marocain vivant à Settat qui a obtenu un doctorat dans son pays d'origine en 2005. Amine Abou 'Abder-Razzâk Al-Martiniki, très certainement d'origine martiniquaise si l'on se réfère à son surnom, est traducteur de l'arabe au français. Il vit en Égypte à Markaz Badr, pays où il étudia la langue arabe entre 2010 et 2013. Ces trois acteurs ont mis en place la plateforme de prédication en ligne "Paroles de Savants." Abdullah Abou Ibrahim, ancien étudiant de l'école salafiste « Dar Al Hadith » à Shihr au Yémen, a quant à lui lancé le site An-Nassiha.com. Il est épaulé par Abou Bakr Abou Abdillah Al-Faransi, qui a également étudié dans cette même école, mais qui est aussi diplômé de l'Université de Médine.

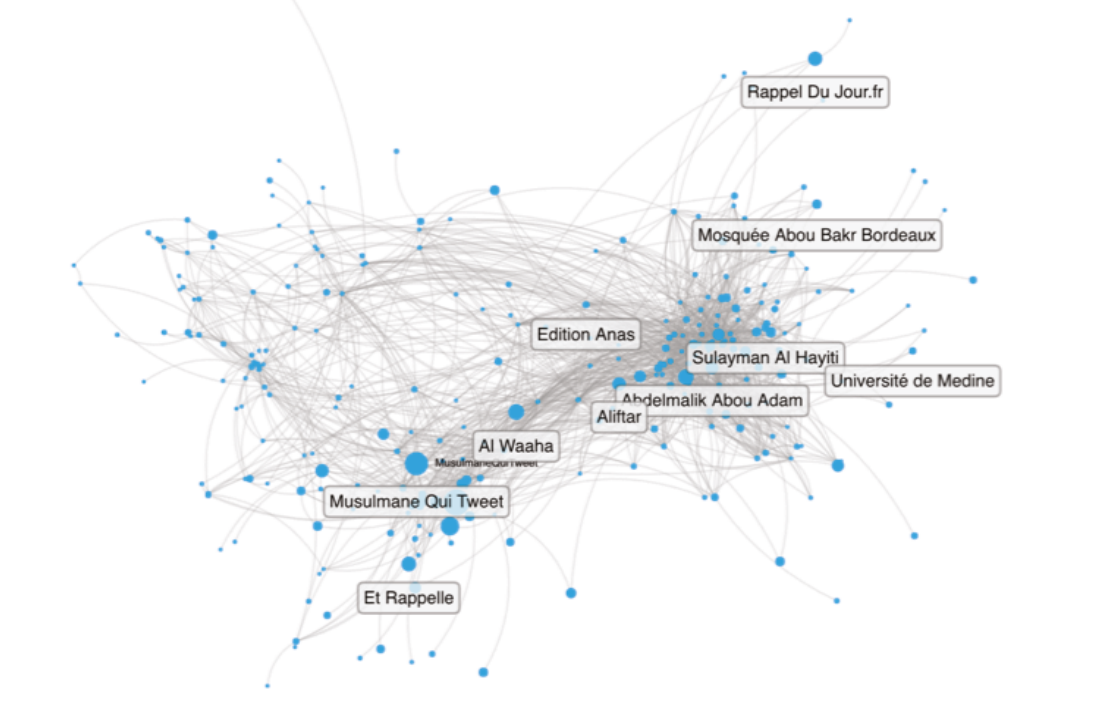
- **Les acteurs anonymes**
  En bas de l'échelle de légitimité, il existe plusieurs plateformes organisées autour de différents canaux (Facebook, Twitter, sites internet, etc.) ou d'un réseau unique permettant de relayer les comptes de savants religieux saoudiens, précédemment traduits par des étudiants en théologie et en langue arabe. « 3ilmchari3i » est le site de référence salafiste, avec pour objectif « d'appeler les gens à l'unicité d'Allah *(tawhîd)* et de diffuser la *da'wah salafiyyah* qui est la bonne compréhension de l'islam »[198]. Ce site aborde tous les sujets possibles, de la place de la femme à la fréquentation des non musulmans. Il met en évidence les différentes *fatwas* des membres du Comité des grands oulémas, tels Ibn Baz Fawzan, mais aussi de Rabi Ibn Hadi al Madkhali. Le site est particulièrement bien référencé sur Google, de nombreuses questions autour de l'islam renvoie rapidement vers 3ilmchar3i.net. Un autre exemple pertinent est Tawhid First, une plateforme salafiste créée par Hassan Abou Walid et Azwaw Abou Al 'Abbas (vraisemblablement des pseudonymes), deux prédicateurs sur lesquels nous ne disposons d'aucune information. Le seul élément confirmé par leur soin est le soutien du prédicateur algérien récemment expulsé, El Hadi Doudi, qui était imam à Marseille. Enfin nous pouvons retenir « Manhuj Al Haqq » qui propose un site internet, une page Facebook et surtout un compte Twitter très actif. Ces réseaux sont tenus par un dénommé Ismail Ibn Hadi, qui lui aussi, ne donne aucune information sur son parcours.

Cette organisation informelle se voit lorsque nous étudions les publications liées à certaines références saoudiennes. Notre démarche a consisté à essayer de comprendre de quelle manière se diffusaient les documents des grands oulémas saoudiens en France et donc d'observer quels étaient leurs principaux relais sur Twitter. Contrairement à Facebook, Twitter a un usage en grande majorité public avec des publications et échanges visibles pour la majorité des utilisateurs, à

[197] Audio disponible sur YouTube.
[198] Rubrique « Qui sommes-nous » du site www.3ilmchar3i.net

l'exception des comptes privés. Cette spécificité nous permet d'observer les liens existants entre différents comptes, caractérisés par des retweets ou des mentions à d'autres comptes. Ces éléments nous ont permis en collaboration avec Bloom Digital Partners, de fabriquer un graphique proposant une visualisation de l'organisation de la diffusion des publications avec une mention à l'un de ces prédicateurs : Cheikh Albani, Cheikh Ibn Baz, Cheikh Otheymine, Cheikh Fawzan, Cheikh Rabi Madkhali. La méthodologie a consisté à identifier sur Twitter les acteurs les plus influents[199] qui comprennent une mention à l'un de ces cinq noms, du 21 juillet 2017 au 5 mars 2018. Cela permet de visualiser les liens, et ainsi cerner les nœuds de diffusion[200] et les acteurs les plus importants sur une thématique.

Réseau thématique des oulémas saoudiens



Ce graphique met en évidence l'existence de deux communautés distinctes, principaux relais des références religieuses saoudiennes sur Twitter.

À gauche, un premier groupe composé d'anciens étudiants de la faculté de Médine, de prédicateurs recommandés par des oulémas saoudiens, de traducteurs d'obédience salafiste ayant un certain bagage théologique, ainsi que des sites salafistes se référant exclusivement au corpus wahhabite. Ces acteurs sont très liés, en témoignent la proximité de leurs cercles ainsi que la concentration de leurs échanges (matérialisés par les traits gris).

[199] Les comptes qui ont généré le plus d'engagement (retweet et like).
[200] Concentration d'acteurs ayant des affinités sur la diffusion d'une thématique.

À droite du graphique, un second groupe apparaît, avec des comptes anonymes musulmans reprenant les publications du premier groupe. Ils n'apparaissent pas comme experts du sujet, ne possèdent qu'un compte Twitter, mais sont cependant très importants dans la diffusion, puisque leur engagement caractérisé par la taille de leurs cercles est plus important que celui du premier groupe expert sur cette thématique. Ces derniers, dont l'audience varie entre 15 000 et 100 000 fans, sont de véritables relais, transmettant les publications salafistes du noyau dur vers le grand public, sans organisation entre les deux parties. En effet, il n'existe aucun partenariat apparent, ni recommandation entre les deux communautés, cependant une grande confiance est accordée aux acteurs ayant un bagage théologique (communauté en bleu) de la part des sympathisants. Cela démontre un réel intérêt et une démocratisation des références wahhabites dans le champ religieux musulman français.

Ce qui est valable dans les librairies musulmanes françaises est également valable sur les réseaux sociaux. Les grandes références salafistes suivies en France ne sont pas les prédicateurs stars observés sur Twitter, mais des savants religieux décédés, ou octogénaires, moins présents médiatiquement mais ayant participé au développement de la vague d'expansion wahhabite entamée pendant les années 1960. Les sources religieuses musulmanes provenant en majorité d'ouvrages salafistes et wahhabites, se sont naturellement déclinées sur l'espace internet. Afin de mesurer si l'empreinte idéologique présente dans les librairies, est transposée sur le web, il a été question de récolter de manière précise, les publications qui comprenaient en langue française, une des mentions de l'un des oulémas suivants : Cheikh Albani, Cheikh Ibn Baz, Cheikh Otheymine, Cheikh Fawzan, Cheikh Rabi Madkhali. La méthodologie consiste à récolter sur Facebook et Twitter, tous les messages publics qui comprennent une mention à l'un de ces cinq noms, du 21 juillet 2017 au 5 mars 2018, En somme, dès lors qu'une partie du texte d'une publication comprend une référence aux savants en question, elle a été recensée. Cette approche possède certaines limites qui empêchent de capter les images comprenant du texte avec l'un de leurs références, ainsi que les vidéos mettant en avant leurs thèses mais qui ne seraient pas accompagnées d'une légende.

Malgré ces contraintes, l'analyse a tout de même révélé 12 308 publications publiques diffusées sur Twitter et Facebook, qui ont généré 118 458 réactions autour de celles-ci. Il est important de garder à l'esprit que cette récolte ne passe que par les publications publiques, et que ce chiffre n'inclut pas les documents diffusés sur des comptes privés Facebook et Twitter. Cette contrainte restreint forcément ce recensement, mais cela nous donne un certain ordre de grandeur quant à la diffusion de ces références.

3 891 comptes sont à l'origine de ces publications, ces derniers peuvent, dans ce cas être qualifiés d'activistes, puisqu'ils représentent des locuteurs publics, diffusant ces théories.

La communauté[201], autrement dit le nombre de personnes ayant interagi avec les publications recensées, englobe 59 321 personnes. Cela représente le nombre de comptes qui ont effectué une action sur les publications. Cette communauté peut être qualifiée de sympathisants, puisque réagir

[201] Nombre de personnes ayant réagi aux publications.

à des contenus de ce type laisse penser que les individus en question adhèrent aux thèses de ces prédicateurs.

Une réelle confiance accordée aux « savants »

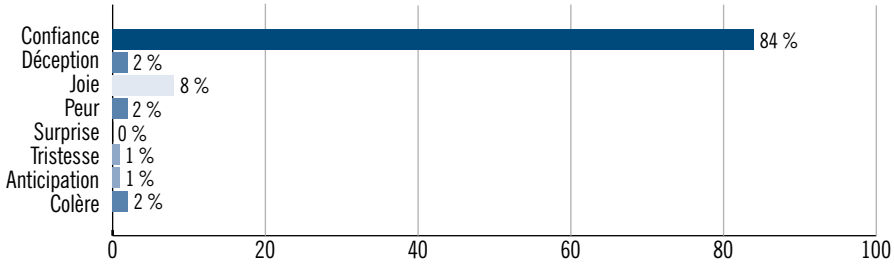
Nous avons également concentré notre analyse sur le ressenti des personnes engagées vis-à-vis des documents portant une référence de l'un de ces cinq oulémas saoudiens.

La teneur des 118 458 réactions vis-à-vis des documents, portant une référence de l'un de ces cinq oulémas saoudiens a été analysé. Afin de cerner ce ressenti, Bloom Digital Partners propose une méthodologie basée sur une approche sémantique, mais également liée aux émoticônes[202] utilisés.

Cette analyse émotionnelle repose sur une palette qui compte :

- Joie
- Confiance
- Surprise
- Anticipation
- Déception
- Tristesse
- Peur
- Colère

Tonalité des réactions face aux publications de références aux savants saoudiens



84 % des réactions observées relèvent de la confiance, et 8 % de la joie. Une écrasante majorité est donc positive face aux contenus d'obédience wahhabite et attribuent une réelle légitimité à ces dernières. Cette donnée confirme très clairement la tendance observée dans les librairies, où les savants d'Arabie saoudite constituent la source incontournable dans la pratique de la religion musulmane, ce qui ne laisse quasiment aucune place aux prédicateurs proposant un discours alternatif, que cela soit au niveau international ou national.

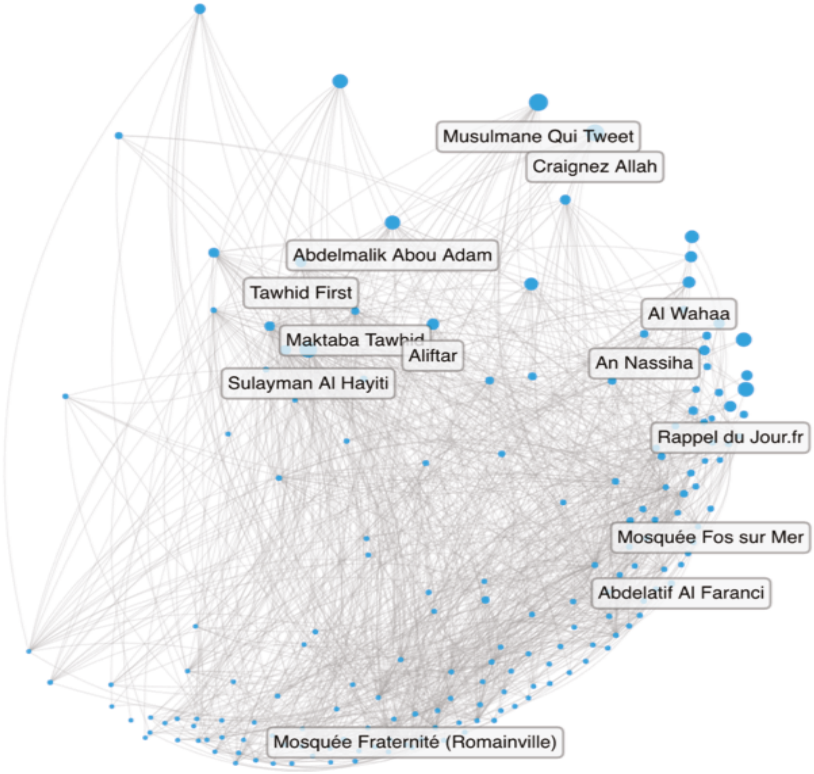
[202] Symboles numériques exprimant des émotions.

2.2. Cartographie des communautés salafistes

La communauté salafiste française

L'importation des documents qui émanent de oulémas saoudiens à tendance salafiste passe, comme nous l'avons observé, par des acteurs experts des sujets religieux reprenant des documents en arabe, traduits puis diffusés sur le web francophone. Ces comptes reprennent plus largement des notions salafo-wahhabites et se positionnent comme les leaders de cette idéologie. Il existe une réelle organisation dans cette communauté que nous avons souhaité confirmer en analysant les acteurs reprenant plusieurs thématiques fortement ancrées chez les adeptes du salafisme tels que la notion de *tawhid* et de *aquida*, les règles vestimentaires salafistes ou bien l'émigration islamique *(hijra)*. Il a été possible d'observer quels étaient leurs principaux influenceurs en croisant le réseau thématique[203] de ces sujets, et ainsi dégager un graphique d'intersection mettant en valeurs les comptes les plus influents sur l'idéologie en question. Il apparaît très rapidement une similarité entre les acteurs présents sur le graphique précédent.

Influenceurs principaux des thématiques salafistes sur Twitter

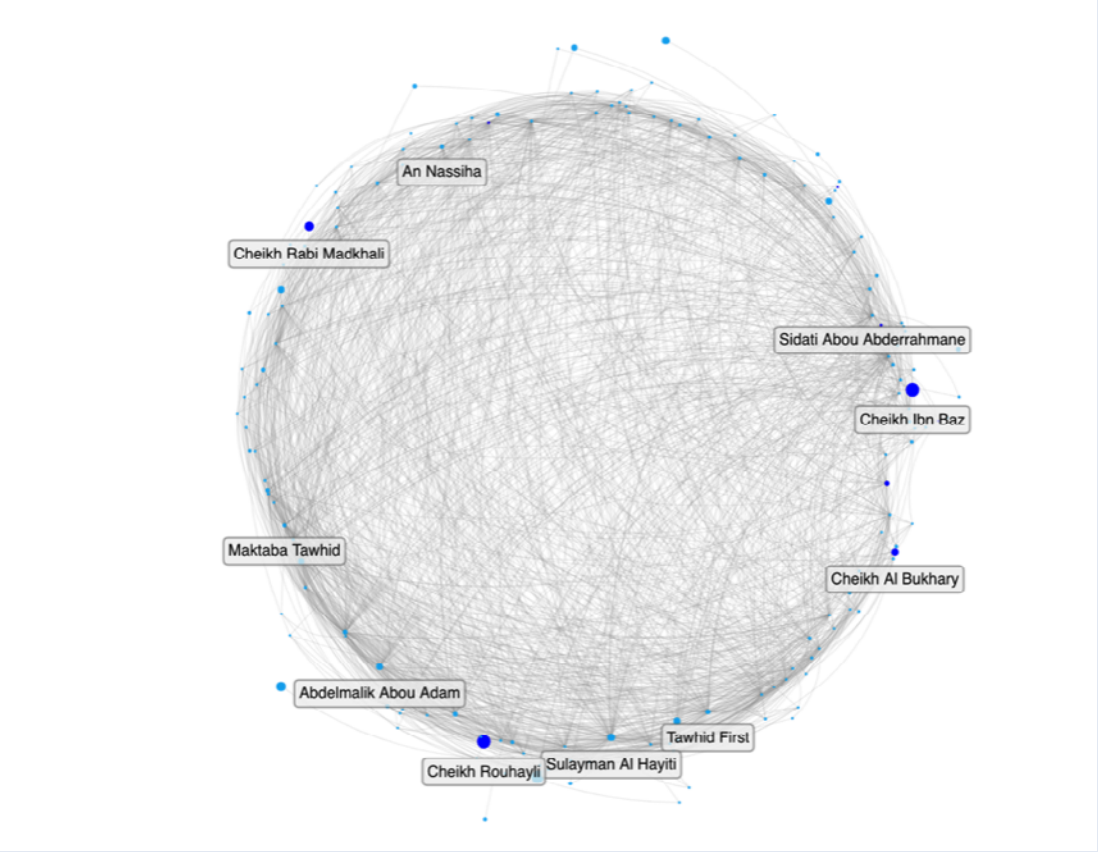


[203] Réseau des acteurs les plus influents sur un ou plusieurs sujets sélectionnés.

Les acteurs observés sont en grande partie les mêmes que ceux observés pour l'importation des références saoudiennes. Nous observons encore parmi les *leaders*, d'anciens étudiants de Médine et d'autres pays musulmans, des comptes salafistes reconnus ainsi que différents comptes anonymes assez influents. Cette donnée démontre qu'une structure salafiste existe sur le web francophone et particulièrement sur Twitter où se rassemblent les activistes et leurs sympathisants. Le cœur de ce réseau est extrêmement lié par les interactions, et demeure très fermé puisque seuls les adeptes de l'idéologie se pliant de manière rigoureuse aux règles hiérarchiques voient leurs contenus relayés. Il y a peu de place pour les locuteurs étrangers à cette idéologie, contrairement à ce qui se passe avec les proches des Frères musulmans qui interagissent avec de grands médias et font face à des détracteurs d'extrême droite. Les salafistes ne parlent que de religion, ce qui laisse peu de place à des acteurs grand public et limite les risques d'opposants.

Afin de confirmer l'idée que les oulémas influencent directement le réseau numérique des salafistes francophones, nous avons pu reconstituer un échantillon de celui-ci en croisant le réseau de sept acteurs salafistes francophones faisant partie du noyau de l'idéologie sur Twitter : An Nassiha, Maktaba Tawhid (librairie salafiste basé à Marseille et opérant en ligne), Sidati Abou Abderrahmane, Sulayman Al-Hayiti, Tawhid First, Abdelmalik Abou Adam. En somme il s'agit ici de repérer les interactions en commun, entre ces acteurs, et ainsi de cerner si une réelle organisation salafiste existe sur ce réseau réputé pour réunir des « experts » dans leur domaine respectif, contrairement à Facebook qui est plus grand public. 783 acteurs communs ayant généré au moins 4 interactions sur les publications en relation avec les comptes sélectionnées sont apparus dans ce réseau.

L'intersection des acteurs salafistes francophones



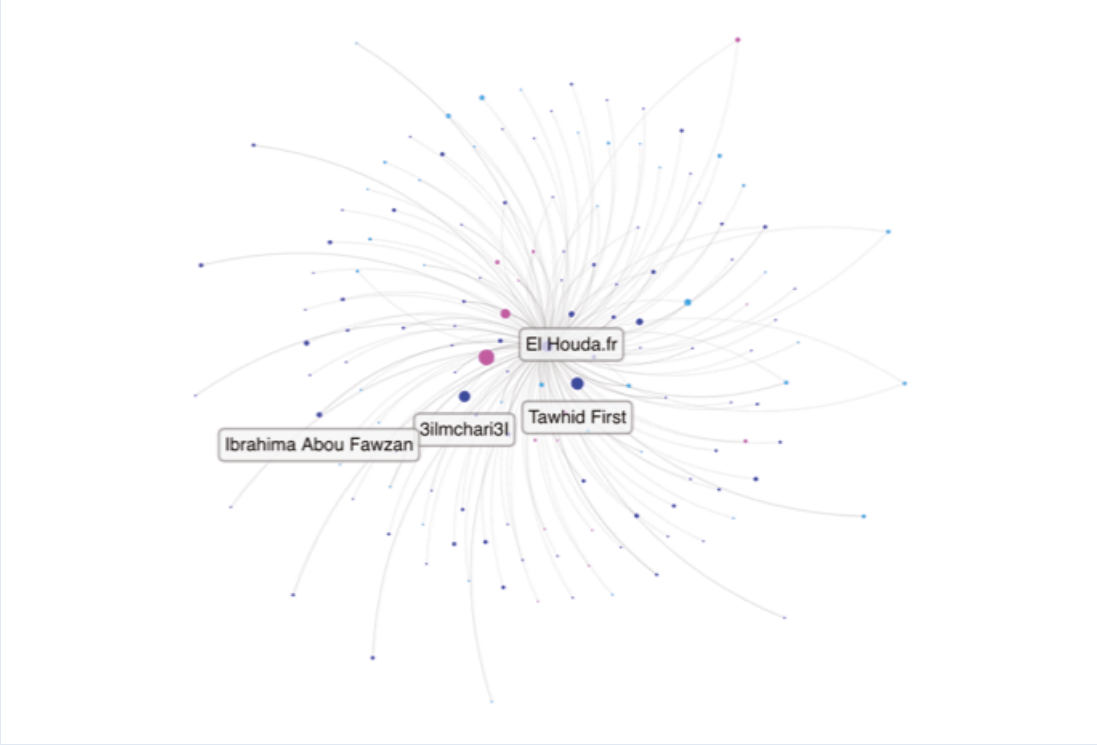
Le réseau salafiste français sur Twitter est composé de 783 acteurs[204], dont 26 Saoudiens. L'utilisation de la langue arabe par ces derniers ne permet pas une multiplication des connexions avec des comptes francophones, pourtant, ce sont bien eux qui génèrent le plus d'engagements. Les comptes avec les labels le plus volumineux sont effectivement des prédicateurs du royaume, parmi eux Cheikh Ibn Baz, le grand ouléma saoudien décédé en 1999, possède un compte Twitter à son effigie tenu par étudiants, qui est aujourd'hui suivi par plus d'1,5 million de personnes. Cheikh Rouhayli, est un enseignant saoudien reconnu dans le domaine de la *fatwa,* à l'Université de Médine, structure dans laquelle il a décroché un doctorat dans la science d'*ousoûl al fiqh* (les fondements de la jurisprudence). Rabi Al Madkhali et Cheikh Al Bukhary, deux prédicateurs saoudiens très réputés chez les salafistes apparaissent également dans ce réseau. Cela confirme la légitimité accordée aux prédicateurs d'Arabie saoudite, qui voient leurs contenus repris et ensuite traduits pour le public francophone. La disposition de ce graphe démontre que les échanges sont intenses, et que les grands locuteurs francophones sont nombreux.

[204] Ces acteurs représentent les comptes qui ont le plus interagi avec les sept comptes francophones sélectionnés.

Connexions entre communautés, mondes francophones et anglophones

L'étude des réseaux salafistes sur Twitter nous a permis d'établir l'importance des prédicateurs saoudiens, véritables références pour les activistes francophones, à la fois au niveau des publications produites, mais également en observant les liens sur la plateforme étudiée. Cette analyse a également permis de révéler plusieurs synergies entre différents réseaux salafistes internationaux, à commencer par les affinités entre Français et Algériens. Plusieurs prédicateurs d'Algérie ont des plateformes entièrement en français, ce qui favorise la diffusion de leurs messages dans l'Hexagone et démontre une volonté de toucher un public occidental. C'est le cas de Mohamed Ali Ferkous, imam et prédicateur algérien ayant étudié en Arabie saoudite, à l'Université de Médine. Il a également obtenu une thèse en sciences islamiques à l'Université Mohamed V à Rabat. Il compte parmi ses références des savants saoudiens tels qu'Ibn Baz, avec qui il a pu suivre des cours de théologie. Son statut de référence salafiste en Algérie s'explique par son parcours universitaire à la faculté de Médine, ainsi que ses fréquentations avec de grands savants saoudiens. Le prédicateur est dans une réelle démarche de proximité avec la communauté salafiste francophone, puisqu'une grande partie de ses publications sont en français. C'est également le cas pour Cheikh M'Hamed Tchalabi né à Tipaza en 1953. Il est titulaire d'une licence en fondement du droit musulman à l'Université islamique d'Alger, et d'un magistère du même domaine obtenu à l'Université du Caroubier. Il a travaillé en tant qu'imam professeur sous l'égide du ministère du Culte et des Affaires religieuses algérien de 1987 à 1994, et a été enseignant pour la faculté de Kharrouba (Caroubier). Il décide en 2000 de s'installer au Koweït pour travailler comme imam pour le ministère des Affaires religieuses. En 2008 il retourne en Algérie pour vivre à Blida près de sa famille, et continue ses activités religieuses, en développant la prédication numérique à destination des Français. Tout comme Cheikh Ferkous, ses plateformes sont disponibles en français et il intervient notamment sur la web radio française salafiste « El-Houda ». Sur les 783 acteurs du réseau salafiste français, 421 sont Français et 52 sont Algériens. C'est le second contingent étranger derrière les Canadiens, sur lesquels nous reviendront par la suite. On voit aussi que certains acteurs algériens comptent un nombre important de Français dans leurs réseaux.

Réseau Twitter du prédicateur salafiste algérien « M'hamed Tchalabi»



Les comptes localisés en France (en bleu foncé) sont 91 et les algériens (en rose) représentent 15 acteurs, sur un réseau composé de 147 acteurs qui correspondent aux comptes qui ont interagit avec M'hamed Tchalabi. Ils ont généré des réactions sur leur propre compte *via* ces interactions. Un chiffre obtenu en étudiant les acteurs les plus influents. Ces deux prédicateurs sont présents dans le réseau des activistes français. Sur les 783 acteurs de celui-ci, 421 sont Français et 52 sont Algériens. En se penchant sur le réseau des prêcheurs algériens présentés, nous remarquons une forte présence de Français, ce qui démontre l'intérêt qu'ils portent pour ces influenceurs. La proximité culturelle entre fidèles de l'Hexagone originaires d'Algérie explique en partie ces liens, il y a néanmoins une réelle volonté des prédicateurs algériens d'occuper le territoire de prédication français.

Peu de connexions entre Belges et Français

Les liens entre salafistes francophones européens (français, belges, suisses) paraissent peu développés, malgré la volonté des adeptes du « Minhaj Salafi » de rassembler tous les musulmans qui peuvent potentiellement être connectés. En observant le réseau des influenceurs salafistes

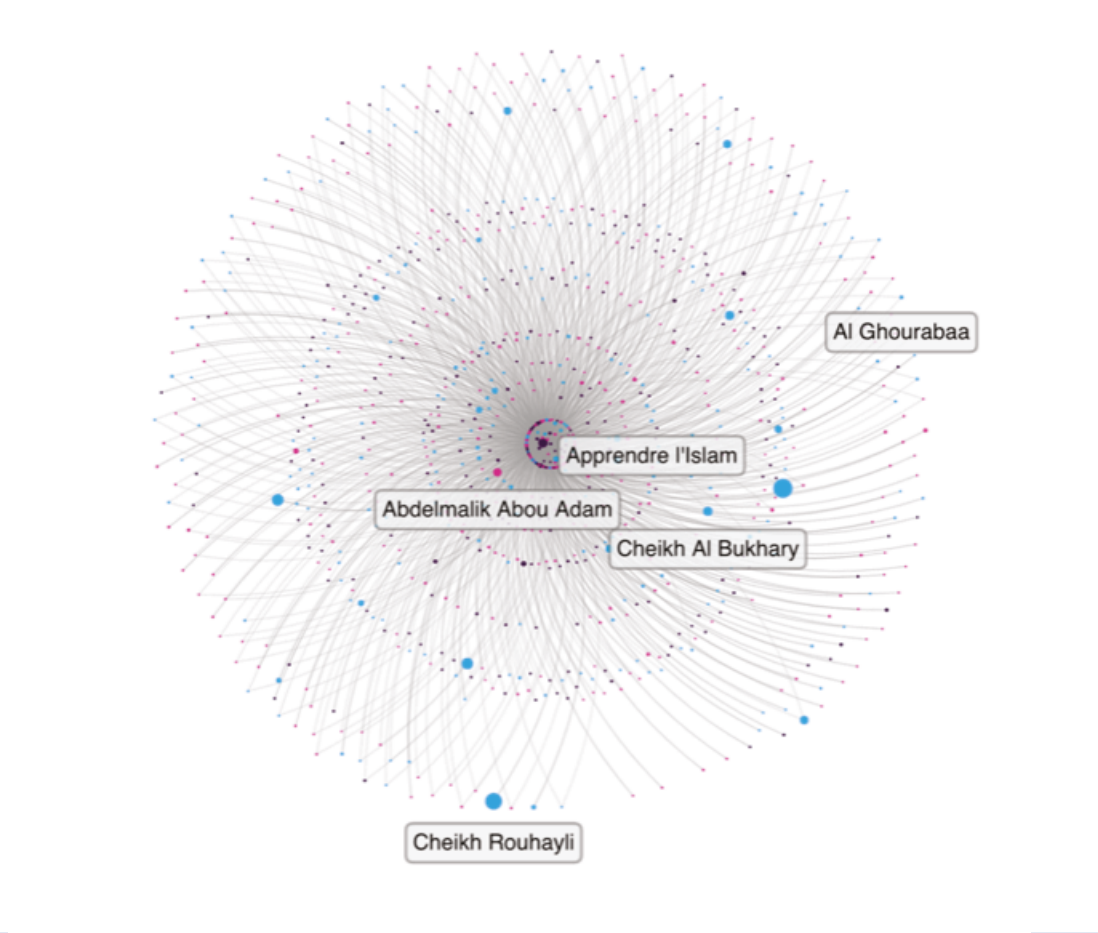
français composé de 783 acteurs[205], seulement 18 d'entre eux sont localisés en Belgique. Ce réseau contient davantage de Saoudiens, Marocains, Algériens, Britanniques ou Canadiens que de Belges. La proximité géographique entre les deux pays, établit une certaine proximité entre leurs penseurs. Cette absence de connections s'explique par la domination des prédicateurs de l'Hexagone sur le champ théologique francophone, qui sont à la fois nombreux et très actifs sur le web par rapport à leurs homologues de Belgique. Le pays qui est régulièrement cité comme l'un des territoires européens les plus marqués par l'islamisme radical n'a donc pas de grande présence numérique liée au salafisme. Les plus connus, Rachid Haddach et Mustapha Kastit, sont tous les deux pointés du doigt par les salafistes français, comme étant des prédicateurs égarés et accusés d'être proches des Frères musulmans. Cette carence de proximité entre francophones est d'ailleurs soulignée par le prédicateur québécois, Sulayman Al-Hayiti. Les connexions franco-belges liées au salafisme quiétiste dénotent donc avec la sphère djihadiste qu'ont en commun ces deux pays.

Sulayman Al Hayiti encourage les relations entre salafistes québécois et français

Contrairement aux Belges, les Québécois par le biais d'Al Hayiti arrivent quant à eux à se connecter au réseau des salafistes français. Le réseau d'acteurs composés des comptes influents de l'Hexagone qui comptabilise 783 acteurs, dont 421 Français, compte 105 Canadiens. Cette donnée s'explique très certainement par le statut du prédicateur québécois, étudiant à Médine, proche de prédicateurs saoudiens. Il est intéressant d'observer le réseau de Sulayman Al-Hayiti afin de confirmer son rôle dans la connexion entre Québécois et Français.

[205] Voir graphe d'intersection des acteurs salafistes francophones plus haut.

Réseau Twitter du prédicateur québécois salafiste « Sulayman Al-Hayiti »



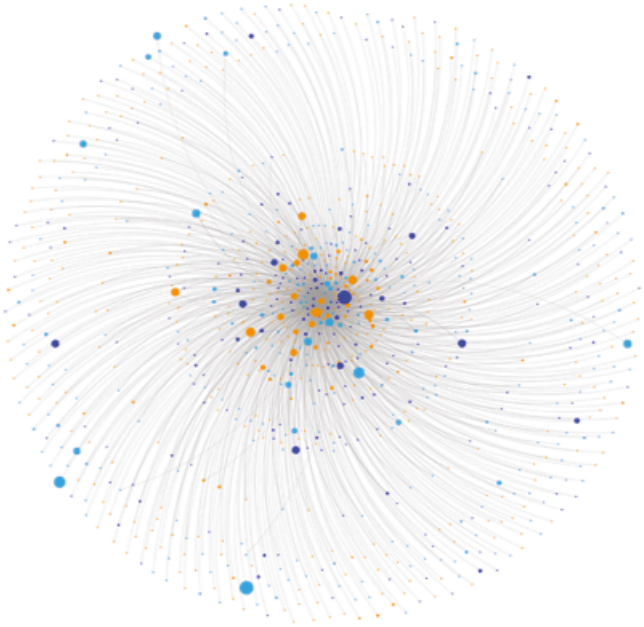
La forme de ce graphique, différente de ceux représentés plus haut, met en évidence les interactions sur le réseau d'un acteur unique. Le réseau est composé de 415 Français (en bleu foncé) et de 270 Canadiens (en rose), sur un total de 951 acteurs. Les comptes en bleu clair sont en provenance d'autres pays ou n'ont pas pu être localisés. Nous voyons donc plus de Français que de Québécois sur ce réseau, élément qui nous indique la popularité de ce prédicateur dans notre pays. De plus, nous retrouvons une majorité de sympathisants, mais également de grands influenceurs salafistes très actifs tels que Abdelmalik Abou Adam, l'ancien étudiant de Médine, et « Apprendre l'Islam », compte qui comptabilise 97 000 abonnées. La disposition de ce graphe et la densité du réseau de Sulayman Al-Hayiti, démontrent donc le succès de ses publications.

La grande proximité des Britanniques et Américains

Les salafistes britanniques et américains, contrairement à leurs homologues francophones, profitent de la langue qu'ils ont en commun afin de tisser des liens. Plusieurs publications de comptes Twitter affirment l'unité et la coopération entre les fidèles des deux pays.

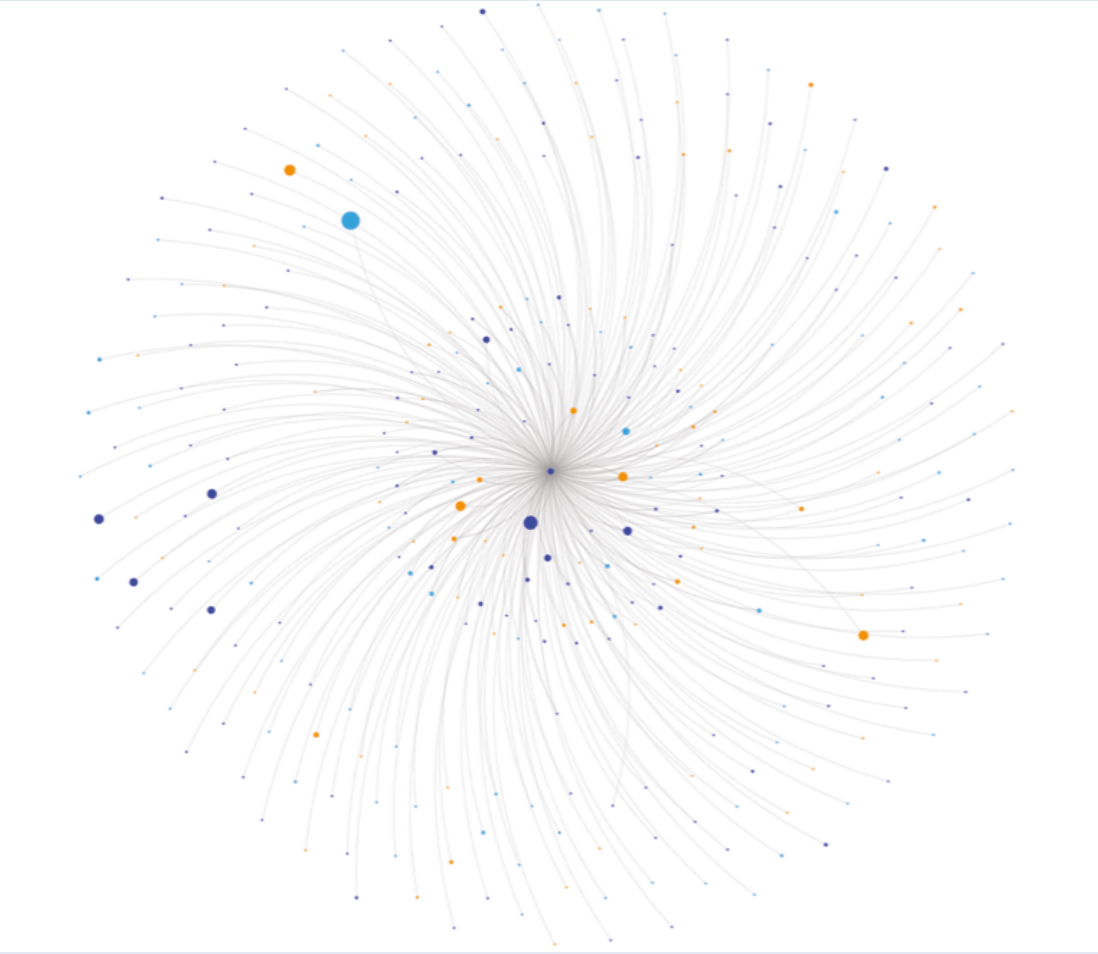
Nous avons étudié le réseau twitter de deux acteurs salafistes influents de chacun des territoires. Abu Khadeejah, prédicateur basé à Birmingham en Angleterre, qui est la référence du salafisme dans le pays (que Cheikh Rabi Madkhali a recommandé comme un prédicateur à suivre, et qui bénéficie du succès de son site *Salafi Publication*). Coté États-Unis, c'est Malik Al-Akhdar qui a été sélectionné. Prédicateur du New Jersey et responsable du site alrahmaniyyah.com, il est aussi traducteur arabe-anglais.

Réseau Twitter du prédicateur britannique salafiste « Abu Khadeejah »



Le graphique ci-dessus présente les acteurs qui ont le plus interagi avec le compte Twitter du prédicateur britannique Abu Khadeejah. Sur un total de 943 acteurs, nous observons clairement, en orange, 404 Britanniques et 208 Américains. Les 301 comptes restants sont des comptes d'autres pays ou non localisés. 42,8 % des comptes composant le réseau du prédicateur sont britanniques et 22 % sont américains. Les liens entre ces deux communautés, si l'on observe les chiffres énoncés lors de l'étude du réseau francophone, sont extrêmement importants.

Réseau Twitter du prédicateur américain salafiste « Malik Al-Akhdar »



Le réseau étudié ici est composé de 134 américains (en bleu foncé) et de 75 britanniques (orange), pour un réseau de 302 acteurs. Ces chiffres confirment l'hypothèse avancée pour le graphique de Abu-Khadeejah : nous observons de réels liens entre activistes britanniques et américains à travers ces deux réseaux.

2.3. La recherche de la distinction

Internet et les réseaux sociaux ont permis aux prédicateurs religieux de codifier la pratique de l'islam en proposant un véritable modèle théologique à suivre quotidiennement. Les thématiques religieuses sont dominées par les salafistes, qui se sont attribué et ont entretenu une légitimité sur ces sujets. Nous ne disposons pas de chiffres précis quant au nombre de salafistes en France, bien que les estimations oscillent autour 15 000 militants[206]. Des individus très identifiables par une pratique religieuse stricte et qui s'intéressent aux références émanant du royaume saoudien. Nous avons cherché à comprendre quels sont les points religieux abordés majoritairement par ces derniers. L'étude de plusieurs *best sellers* des librairies musulmanes comme *La croyance de l'unicité* de Cheikh Al-Fawzan, ou bien *Le livre du Tawhid* de Ibn Abd al-Wahhab, ainsi que des recherches sur différents supports numériques, nous ont permis de recenser une vingtaine de termes fréquemment utilisés dans le vocabulaire salafiste. Ces termes sont intéressants d'un point de vue idéologique puisqu'ils représentent pour certains des marqueurs assez forts de la pensée salafiste, mais ne sont pas tous largement diffusés sur la toile. L'analyse quantitative sémantique réalisée par Bloom Digital Partners nous a permis de mettre en lumière les mots clés prépondérants, de révéler des termes connexes au champ lexical d'origine et de les classer par thématiques reprises dans au moins 1 000 documents, sur Facebook et Twitter entre le 21 juillet 2017 et le 5 mars 2018.

aqida	la voie véridique religieuse
al wala wal bara	l'alliance et le désaveu
tawhid	Unicité de Dieu
minhaj salafi	Voie Salafiste
charia	loi islamique
fiqh	Jurisprudence
dawah	Prédication
haqq	la vérité
sahaba	compagnons du Prophète
hijra	émigration
taghout	Idole
shirk	associer Dieu à d'autres personnes ou divinités
koufar	mécréant
mouhajir	émigré en terre islamique
mourtad	Apostat
dar el kufr	terre de mécréance
bid'ah	innovation religieuse
Haqiqa	la vérité
Khourouj	Sortir dans la voie divine
Mounafiqin	hypocrite

[206] Chiffres du ministère de l'Intérieur, 2010.

Le travail de filtrage des mots-clé relatifs au discours salafiste[207] nous a permis de dégager six thématiques prépondérantes avec quatre premiers sujets liés à la distinction et deux rattachés à de grands principes religieux :

Règles vestimentaires salafistes : *qamis, sitar, niqab* et *jilbeb*

Le *qamis* désigne un vêtement long, porté en majorité par les hommes salafistes. Le niqab est un voile intégral, porté par les femmes masquant le visage, parfois les mains. Le *jilbeb* ressemble fortement au *niqab*, mais ne couvre pas le visage, à moins d'être complété par un *sitar*, tissu fin permettant aux femmes le portant, de voir sans que leur regard soit perçu.

L'émigration islamique : *hijra*

La *hijra* chez les salafistes ne peut pas être comparée à celle défendue par les djihadistes. Ces derniers considèrent que seuls les territoires sous leur gouvernance sont des terres adéquates, afin d'effectuer une émigration en corrélation avec la législation islamique. Les quiétistes l'imaginent plutôt dans toute terre historiquement musulmane, et régit de manière majoritaire par un *corpus* s'inspirant des lois divines. Promouvoir la *hijra* vers un pays du Maghreb par exemple, ne constitue donc pas une menace sécuritaire, mais cela témoigne, chez ses adeptes, d'une volonté de rompre avec les valeurs de la société française.

Repli agressif : *koufar, mourtad, taghout, shirk*

Le terme de *koufar* désigne les « mécréants », les personnes qui ne croient pas à la religion musulmane. Cette appellation est, pour certains, utilisée pour désigner les non musulmans de manière agressive, pour d'autres il s'agit simplement de les évoquer. Le terme *shirk* désigne l'associationnisme, soit le fait d'adorer une autre personne ou divinité qu'Allah. Toutefois, cette notion est très pointilleuse chez les salafistes. Pour certains, voter aux élections d'un pays non musulman relèverait du *shirk*[208]. S'ajoute à cela les notions de *taghout*, l'individu s'attribuant des droits exclusivement réservés à Allah et de *mourtad,* personne qui a délaissé l'islam pour une autre religion, ou qui a tout simplement renié Dieu.

Groupe élu : *salaf wa salif, salaf, minhaj salafi*

Les *salaf wa salih* sont les pieux prédécesseurs dans la religion musulmane, un groupe qui englobe les compagnons du prophète, ainsi que les deux générations qui les suivent. Les salafistes leur portent une forte admiration, car ils représenteraient une forme de pratique religieuse idéale. Le *minhaj salafi* est par conséquent la voie idéologique emprunté par les *salafs wa salih.*

---

[207] Voir aussi la partie I.

[208] http://www.salafidemontreal.com/index.php/fr/articles-ouvrages-traductions-et-fatawa/divers-sujets-refutations/35-reponse-a-ceux-qui-appellent-a-participer-aux-elections.html

Les grands principes : *tawhid* et *aquida*

« Le *tawhid* est la croyance en un Dieu unique, inaccessible à l'imagination, sans associé et sans égal »[209]. Une notion qui désigne l'unicité de Dieu, l'essence même de l'attestation de foi musulmane : « J'atteste qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que Muhammad est l'envoyé de Dieu ». La *aquida* englobe la croyance en Allah, en ses anges, ses livres, ses messagers, au « jour dernier » ainsi qu'au destin, qu'il soit bon ou mauvais. C'est ce qu'on appelle les piliers de la foi. Ces deux termes font parties intégrantes du vocabulaire islamique mais sont davantage utilisé par les salafistes.

Bid'a : innovation religieuse blâmable

Une *bid'a* est une innovation religieuse interdite, mais au regard des salafistes cela va beaucoup plus loin. La moindre remise en cause d'un élément religieux ou une contextualisation d'un point théologique est susceptible d'être une *bid'a*. C'est une notion très importante car elle constitue un élément qui freine considérablement les éventuelles réformes théologiques.

Les publications et leurs audiences

La thématique qui génère le plus de publications est celle rattachée aux normes vestimentaires rigoristes : elles sont au nombre de 37 318. Celles-ci ont généré 62 689 engagements émanant de 45 513 comptes, que nous pouvons qualifier de sympathisants. 21 505 acteurs sont à l'origine de ces *posts*, qui sont quant à eux des activistes. Il est important de noter que ces normes ne sont pas respectées par les adeptes du discours salafiste, mais également par des boutiques en ligne de vêtements islamiques. Cependant les engagements autour de ces publications reflètent l'intérêt pour celles-ci. Ce corpus vestimentaire est un marqueur de rupture puisqu'il catégorise ses partisans dans un groupe social en marge de la société française. Nous notons ici l'importance de la norme chez les salafistes, qui bien que n'étant pas dans des revendications politiques identitaires, à l'image des Frères musulmans, font clairement apparaître leur identité *via* des éléments visibles quotidiennement. La notion de différenciation est ici très importante, un *hadith* très populaire justifie cette position : « Celui qui imite un peuple en fait partie » (Abou Dawoud/4031).

La sémantique du rejet est en seconde position avec 29 477 publications et 50 252 engagements. Le terme *koufar* réalise le plus d'interactions, soit 35 096. Cela s'explique par le fait que cette expression est utilisée par un public plus large que les salafistes, il est donc important de nuancer les résultats en hiérarchisant les termes de cette requête. *Koufar,* qui est en soi un mot assez fort, caractérise les personnes non musulmanes pour les opposer aux croyants de l'islam. Il est cependant rentré dans le vocabulaire de nombreux jeunes sur les réseaux sociaux et ne constitue pas de manière générale un marqueur systématique de rejet. Toutefois, le fait que cette notion se soit démocratisée au-delà même du contexte religieux soulève certaines interrogations. Les termes *mourtad* et *taghout* davantage utilisés par les djihadistes ne représentent qu'une minorité du *corpus.* La communauté qui a effectué des actions autour de cette thématique est estimée à 38 486 comptes, et ont été influencée par 16 862 « activistes » qui ont publié les publications observées. Les notions de *tawhid* et d'*aquida* (principe suprême) concernent quant à elles 14 965 documents, qui ont recueilli 45 457 engagements. Des notions assez pointues qui ont fait réagir 25 831 sympathisants, avec 4 577 activistes à l'origine des publications.

[209] http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2356?_hi=0&_pos=2

La thématique de la *hijra* recueille 7 834 publications pour 20 280 engagements. 13 715 comptes ont réagi à ces *posts*, produits par 3 629 activistes. Les discussions tournent autour du statut juridique de l'émigration islamique, certains s'interrogent sur la légalité de vivre dans un pays non musulman, d'autres vont plus loin et se sont spécialisés dans le « conseil en *hijra* ». L'association Al Bouynane et son initiative « Hijra conseil » (gratuite) ainsi que le site internet mw.hijraexpress.com (payant) proposant des recommandations (logement, emploi, administration, etc.) afin de réussir son émigration dans un pays musulman. Les publications qui revendiquent la *salafiyya*, sont au nombre de 3 293 et ont suscité 6 684 engagements. 3 544 sympathisants influencés par les publications de 1 052 activistes.

Dernière sujet, la notion de *bid'a*, l'innovation religieuse blâmable, recueille 1 697 publications et 3 351 engagements. 2 875 comptes ont réagi aux publications de 909 activistes.

Les thématiques salafistes qui récoltent le plus de succès sont celles rattachées au repli identitaire avec les normes vestimentaires et l'utilisation de termes mettant en opposition les musulmans aux non musulmans. Parmi elles, relevons deux sujets prépondérants : l'antisémitisme et le statut de la femme dans la religion musulmane.

La haine du peuple juif chez les islamistes n'est pas abordée de la même façon chez les salafistes et chez les Frères musulmans. Ces derniers privilégient une posture « antisioniste » en critiquant la politique d'Israël vis-à-vis du peuple palestinien, à l'origine d'une opposition entre communautés musulmane et juive. Hassan Iquioussen, lors d'une conférence en 2004[210], avait déclaré « Les juifs ne cesseront de comploter contre l'islam » et a développé son propos en justifiant les actes commis par Hitler : « Les textes aujourd'hui le prouvent. Les sionistes ont été de connivence avec Hitler. Il fallait pousser les juifs d'Allemagne, de France… à quitter l'Europe pour la Palestine. Pour les obliger, il fallait leur faire du mal. ». Des propos qui diffèrent de la posture abordée par les salafistes, qui ne s'aventurent que très peu sur le terrain politique, raison pour laquelle la situation palestinienne n'est pas un sujet prépondérant chez les quiétistes.

Le regard porté sur le peuple juif et sa religion est toutefois extrêmement violent si l'on observe le discours de plusieurs prêcheurs. Prenons l'exemple de Rabi' Madkhali qui, dans l'un de ses textes virulents où il aborde le statut des juifs et d'Israël, écrit « Il n'y a donc pas, pour les ennemis des Prophètes, d'hérédité sur terre, et particulièrement les juifs, dans cette vie-là, et il y aura pour eux dans l'au-delà le châtiment du feu éternel ! ». Il surenchérit en affirmant « Les musulmans ne renient pas que les juifs sont de la descendance d'Ibrâhîm et Israël, mais ils tranchent et affirment que les juifs sont certes parmi les ennemis d'Allah et les ennemis de Ses Messagers ».[211] Le quiétisme bascule rapidement vers la violence, puisque dans ce même texte, le prédicateur saoudien évoque le combat en citant un verset du Coran : « Et préparez [pour lutter] contre eux tout ce que vous pouvez comme force et comme cavalerie équipée, afin d'effrayer l'ennemi d'Allah et le vôtre…».[212] Ce texte est ambigu, puisqu'il n'appelle pas clairement au combat mais nous donne néanmoins la vision qu'ont les salafistes du peuple juif. Cette ambiguïté est respectée par la plupart des prédicateurs occidentaux, conscients que les discours de haine en ligne sont aujourd'hui très surveillés. Les

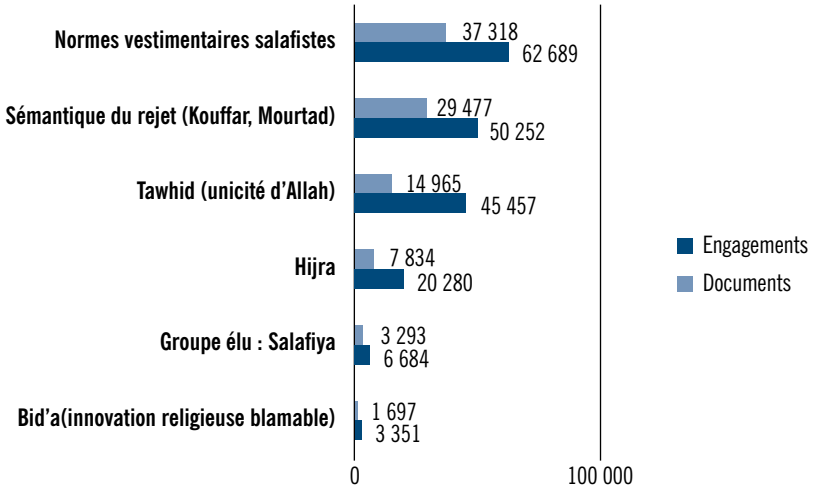
[210] « La Palestine, histoire d'une injustice», vidéo disponible sur YouTube.
[211] https://www.islamsounnah.com/quel-est-le-jugement-sur-le-fait-de-nommer-letat-juif-par-israel-sheikh-rabi-ibn-hadi-oumayr-al-madkhali/
[212] Sourate Al Anfâl, Verset 60).

théories antisémites diffusées avec parcimonie sur la toile sont totalement démocratisées dans certaines mosquées. L'exemple de l'imam de Marseille, El Hadi Doudi, expulsé en avril 2018 pour des prêches incitant à la haine, illustre cette prudence dans la diffusion du discours salafiste sur internet, lui qui n'avait pas diffusé de propos tendancieux sur le web. C'est la raison principale pour laquelle l'antisémitisme ne peut être traité de manière quantitative à l'instar des sujets abordés précédemment.

S'agissant du statut de la femme, la parole est plus libérée et tourne autour de plusieurs points qui favorisent la soumission de la femme vis-à-vis de l'homme : les contraintes vestimentaires et l'obéissance à son mari. Les règles vestimentaires, comme nous l'avons observé *via* les résultats des requêtes, représentent la thématique la plus diffusée. Cela s'explique par les nombreux documents théologiques qui évoquent l'obligation de porter certaines tenues, et particulièrement pour les fidèles musulmanes. Soulayman Al-Hayiti le prédicateur salafiste occidental très actif sur les réseaux sociaux affirme : « Les femmes qui se prétendent musulmanes et qui nient le *hijab* ouvertement […] sont des agents qui travaillent pour les ennemis d'Allah. »[213]. Chez les salafistes le débat n'est pas de statuer sur l'obligation du *hijab*, mais plutôt de définir quel *hijab* est en conformité avec les préceptes des pieux prédécesseurs. Si les proches des Frères musulmans, à l'image de Moncef Zenati, sont plus enclins à se limiter au simple *hijab*[214], les adeptes du salafisme affirment quant à eux que le *jilbeb* est de rigueur. Le site francophone An Nassiha.com en citant l'ouléma saoudien Cheikh Zayd Ibn Muhammad Al-Madkhali pour répondre à une question sur la tenue qu'une femme doit adopter au travail : « Elle ne doit pas découvrir son visage ni aucune partie de son corps, et ce en aucun cas. »[215]. Si le port du voile est en majorité une décision des fidèles sans contraintes de la part de leur mari, d'autres éléments liés au salafisme soulèvent des interrogations quant à la domination des hommes sur leurs femmes. La référence la plus flagrante est un *hadith* sur l'obligation de satisfaire sexuellement son mari au risque de subir un châtiment divin : « Quand un homme appelle sa femme au lit et qu'elle ne lui vient pas et qu'il passe la nuit fâché contre elle, les anges la maudissent jusqu'au matin »[216]. Un exemple toute aussi flagrant concerne l'accès au paradis si une femme obéit à son mari : « Si une femme prie ses cinq prières (quotidiennes) et préserve ses parties intimes chastes et obéit à son mari, elle entrera au paradis, par la porte qu'elle souhaite. »[217]. L'obéissance via-à-vis de l'homme, qu'elle soit générale ou sexuelle, est une donnée que l'on retrouve régulièrement dans les sites de prédication salafiste. Les sujets sont toutefois très larges et n'ont pas pu être traités quantitativement.

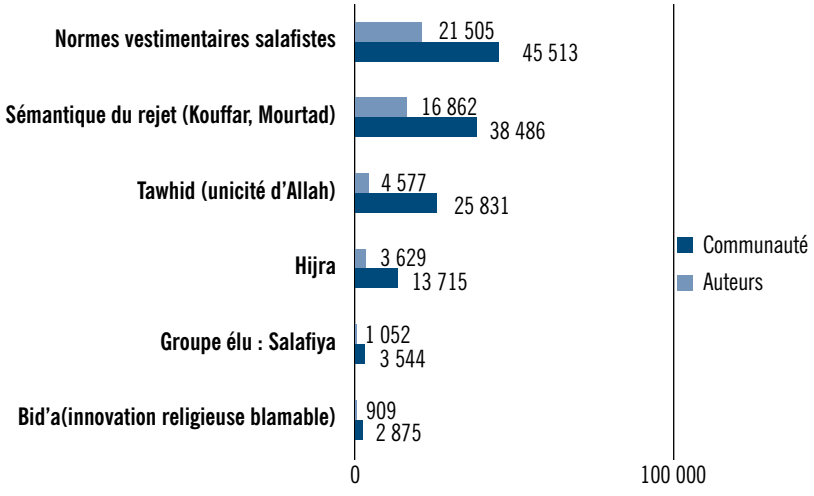
[213] http://www.salafidemontreal.com/doc/L'Islam_ou_l'Integrisme_(4eme_edition).pdf.
[214] https://www.havredesavoir.fr/le-qamis-et-le-jilbab-est-ce-la-sunna-2/
[215] http://an-nassiha.com/index.php/islam-en-occident/au-quotidien/47-la-femme-peut-elle-retirer-son-jilbab-au-travail.html
[216] D'après Abû Huraira, rapporté par Al-Bukhari et Muslim.
[217] D'après Abû Huraira rapporté par Ibn Hibban.

Documents et engagements autour des thématiques salafistes



Auteurs et communautés estimées autour des thématiques salafistes

Auteurs et communautés liés aux thématiques salafistes

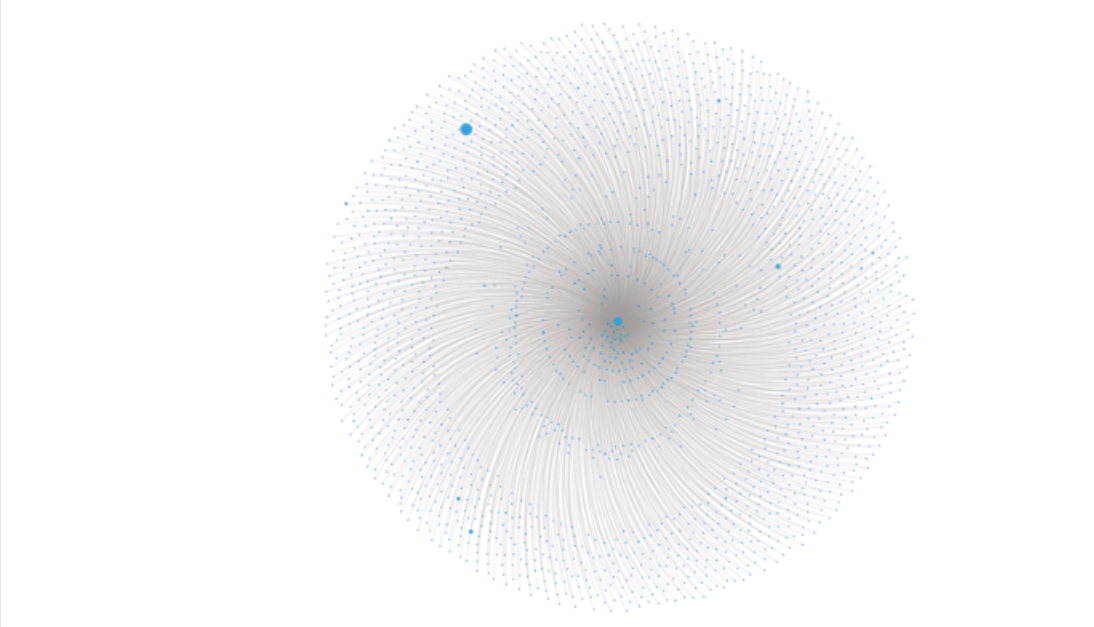


3. Les réseaux fréristes : polémique et mobilisation

Des *leaders* Frères musulmans moins puissants que les salafistes

L'organisation des réseaux fréristes diffère de celle des salafistes. Bien que l'idéologie des Frères musulmans s'inscrive dans une démarche de globalisation, avec des institutions créées à travers plusieurs pays du monde arabe et occidental, leur terrain numérique ne respecte pas ce postulat. Les grands influenceurs nationaux proches de cette mouvance abordent des thématiques propres à leur territoire, puisqu'il s'agit de sujets en relation avec l'actualité sociale et politique rattachée à la communauté musulmane française. Il n'existe pas de réseau globalisé tel qu'observé chez les salafistes. Au niveau international, la principale figure chez les Frères musulmans, qui n'est autre que Youssef al-Qaradawi n'a pas de réelle influence numérique sur ses potentiels admirateurs en Europe. La promotion de l'islam politique en comparaison avec le salafisme, est toutefois beaucoup plus importante en termes d'audience et d'organisation au niveau national, en témoignent les mesures d'audience des plus grandes pages Facebook et Twitter. Cela s'explique tout d'abord par le profil des acteurs porteurs des thématiques en question, beaucoup plus actifs et exposés médiatiquement. De plus, le fait que les sujets traités soient ancrés dans l'actualité favorise la viralité des publications des comptes en question. De grands *leaders* tels que Tariq Ramadan rassemblent à la fois partisans de leur idéologie et détracteurs, contrairement aux *leaders* salafistes qui n'ont quasiment aucune connexion avec des acteurs non musulmans. Ils arrivent toutefois à maintenir une certaine légitimité en comptant dans leur sphère certains acteurs rigoristes dans leur pratique religieuse, ce qui a fait apparaître certains acteurs d'apparence salafiste proche des cercles fréristes et élargit encore un peu leur public.

Le réseau Twitter de Youssef al-Qaradawi



Nous observons ici les relations entrantes et sortantes de la figure emblématique des Frères musulmans (au centre), les comptes présents proviennent en majorité du Qatar, d'Arabie saoudite et de Turquie. Contrairement aux oulémas saoudiens, aucun réel influenceur occidental n'apparaît dans ce réseau. Il est donc impossible d'affirmer que sa pensée est exportée sur le territoire français.

Un réseau français fort

En France, dès lors qu'un fait divers ou un sujet de société touche de près ou de loin un musulman, un certain nombre d'acteurs réagissent régulièrement et de manière massive sur le web afin de mener un combat idéologique sur le sujet en question. Parfois très justement en posant de réelles questions quant à la perception de l'islam dans notre société, ou sur des problèmes humanitaires internationaux, comme la situation des civils syriens. Il y a toutefois des polémiques plus discutables qui ont été lancés par ces mêmes acteurs, comme la campagne de soutien à Tariq Ramadan à la suite des accusations de viol portées à son égard. Le théologien suisse bien connu du grand public a été accusé le 20 octobre 2017 de plusieurs viols, à la suite de cinq plaintes à son encontre et placé par conséquent en détention provisoire le 2 février 2018. Très vite, de nombreux soutiens se sont exprimés sur les réseaux sociaux, à titre individuel, puis se sont mobilisés autour d'une campagne numérique très organisée, nommée « Free Tariq Campaign ». Celle-ci s'articule autour d'une pétition diffusée sur Change.org, avec près de 150 000 signataires, une cagnotte[218] destinée à couvrir ses frais judiciaires qui a recueilli 107 000 euros de dons et un *hashtag* de mobilisation #FreeTariqRamadan permettant de concentrer toutes publications le soutenant.

Cette initiative a été mise en place par la famille de l'accusé et portée par **Nabil Ennasri.** Docteur en science politique depuis novembre 2017, il a soutenu une thèse à l'Institut d'études politiques (IEP) d'Aix-en-Provence, portant sur la politique étrangère du Qatar. Il possède également une expertise théologique musulmane, puisqu'il possède une licence en théologie musulmane, décrochée à l'IESH de Château-Chinon. Souvent présent dans les polémiques liées à l'Islam, il est le principal influenceur de la campagne #FreeTariqRamadan, par ses nombreuses publications sur les réseaux sociaux et par ses vidéos diffusées sur les canaux officiels de « Free Tariq Campaign ». Une initiative présentée comme un « mouvement international qui exige la libération immédiate du professeur Ramadan de sa détention provisoire ainsi que son droit à la dignité et à une procédure régulière. »[219]. Ses adeptes justifient cette prise de position en affirmant qu'il est incarcéré pour ses positions, et que les accusations à son égard sont le fruit d'une machination politique destinée à nuire à son image ainsi qu'à sa carrière. Il est intéressant d'observer à quelle échelle cette campagne a été soutenue et qui sont concrètement ses *leaders*. De nombreux acteurs influents de la twittosphère française ont voulu donner un sens global pour toute la communauté musulmane, y voyant la preuve d'un complot mis en place pour nuire au théologien suisse et donc indirectement à la religion qu'il défend. Cette démarche est semblable à celle suivie par le CCIF qui dénonce les discriminations à l'embauche

[218] Récolté sur Cotizup.
[219] Rubrique « à propos » du site www.freetariqramadan.com/

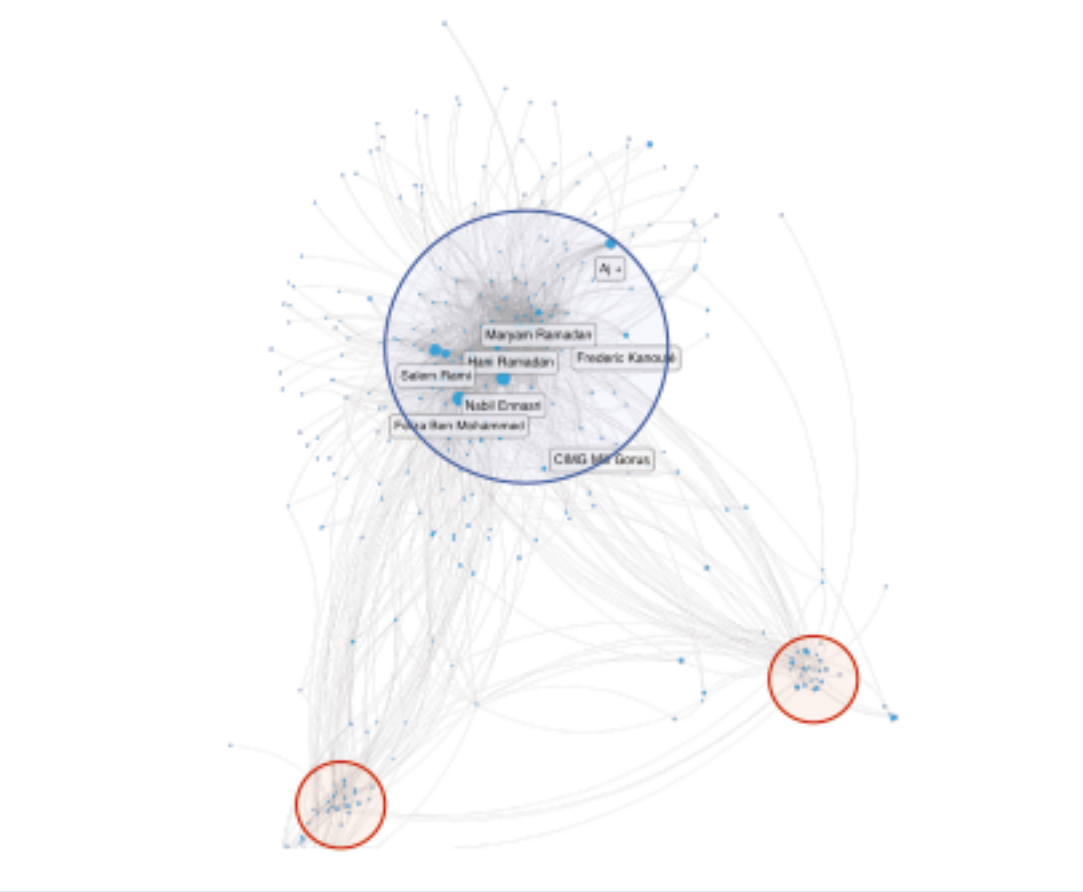
ou le contrôle au faciès, pour ensuite se plaindre d'une islamophobie généralisée[220]. Ces actions sont menées de façon habile sur internet, avec une grande capacité à diffuser des informations alternatives, voire complotistes, et un très grand nombre de publications.

Pour identifier précisément les influenceurs concernant ce type de sujets, nous avons fait le choix d'analyser deux polémiques récentes, qui illustrent parfaitement cette récupération politique, l'affaire Tariq Ramadan et celle de Mennel Ibtissem. Il ne s'agit pas là de mettre au même niveau ces deux affaires, mais d'observer simplement si une corrélation de militants se présentait sur deux grandes affaires médiatisées et touchant une personnalité publique musulmane.

Mennel Ibtissem est une chanteuse musulmane de 22 ans, qui porte un turban signifiant son appartenance religieuse, candidate à l'émission « The Voice », émission de télé-crochet bien connue. Quelques jours après ses premières prestations remarquées, sa popularité naissante incita certaines personnes, probablement proches de l'extrême-droite, à feuilleter les archives de ses publications Facebook. Sur certaines était présentée une analyse clairement complotiste de l'attentat du 14 juillet 2016 à Nice. D'autres *posts* relayaient des vidéos de Tariq Ramadan et de Hassan Iquioussen, tous deux réputés proches des Frères musulmans. La révélation de ces *posts* a provoqué une forte polémique, opposant les internautes d'un côté qui voyaient d'un mauvais œil qu'une émission d'une telle audience puisse promouvoir une candidate portant ce genre de discours, et d'un autre côté, soutiens à la jeune femme qui dénonçaient l'acharnement médiatique à son égard, et voyaient en elle le symbole du racisme antimusulman, dissimulé derrière une affaire de *posts* complotistes. Cette polémique qui apparaît comme étant complètement différente des accusations de viols à l'encontre de Tariq Ramadan, a pourtant crée une mobilisation identique chez de nombreux acteurs, enclins à montrer au créneau dès qu'un évènement majeur concerne un musulman. Il est intéressant d'observer les acteurs communs aux deux sujets.

[220] Racisme antimusulman ?

#FreeTariqRamadan sur Twitter



Le graphique ci-dessus met en évidence l'existence d'une communauté centrale composée des principaux soutiens de Tariq Ramadan : des comptes Twitter tous liés par les échanges, avec un engagement fort, permettant de relayer la campagne #FreeTariqRamadan. Nous y retrouvons essentiellement des intellectuels et des militants associatifs musulmans, mais peu de prédicateurs religieux. Les salafistes qui dominent le champ théologique s'opposent farouchement à Tariq Ramadan et aux Frères musulmans, et ont d'ailleurs exprimé leur position à la suite de cette affaire. Les quelques religieux qui se sont prononcés en faveur de cette campagne sont Rachid El Jay, Abdelmonaim Boussenna et Hassan Iquouissen, ainsi que Nader Abou Anas, tous par le biais de Facebook. C'est la raison pour laquelle ils ne figurent pas sur ce réseau. Les acteurs en périphérie, ainsi que les deux groupes à droite et gauche du graphique sont les opposants à Tariq Ramadan, composés ici en majorité d'acteurs d'extrême droite.

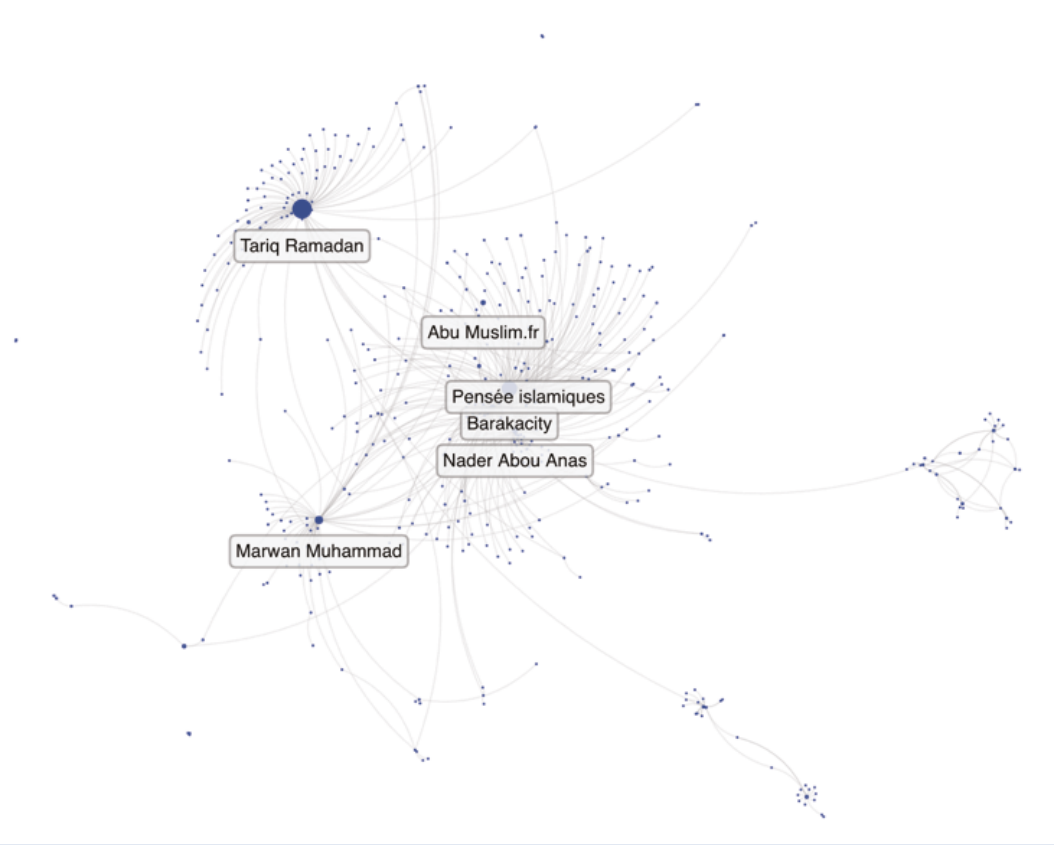
Les publications et leurs audiences

69 808 publications ont été diffusées en mentionnant ce *hashtag*, 69 300 sur Twitter et 508 sur Facebook. Celles-ci ont généré 182 315 engagements sur les deux réseaux (131 051 sur Twitter et 51 264 sur Facebook), autour d'une communauté de 66 066 comptes. 13 618 comptes ont été à l'origine de ces 13 267 sur Twitter et 351 sur Facebook.

À titre de comparaison, sur un laps de temps quasiment similaire, la twittosphère francophone a interagi 95 552 fois sur Twitter autour des *posts* #RolandGarros, le tournoi international de tennis joué en France.

Les chiffres Facebook de la campagne de soutien au théologien suisse sont sensiblement plus faibles que ceux de Twitter en termes de publications et d'auteurs, car cette plateforme n'est pas optimisée pour l'utilisation des *hashtag*, et ensuite parce qu'il faut prendre en compte le caractère privé de la majorité de ses publications. Toutefois, puisque les acteurs de la plateforme génèrent une audience plus importante, les 508 publications liées à cette campagne captées sur Facebook ont généré 51 264 engagements pour une communauté de 39 201 comptes. 301 pages publiques ont utilisé le *hashtag* #FreeTariqRamadan et ont rassemblé une communauté de 39 201 personnes. Quelques grands comptes ont pu créer cette émulation tels que Barakacity, la page officielle de Tariq Ramadan, le prédicateur Nader Abou Anas, Marwan Muhammad ou encore le compte anonyme « Pensée Islamique » qui rassemble plus de 276 000 fans ou encore Abu Muslim.fr un site de *streaming* à caractère religieux avec ses 108 000 fans.

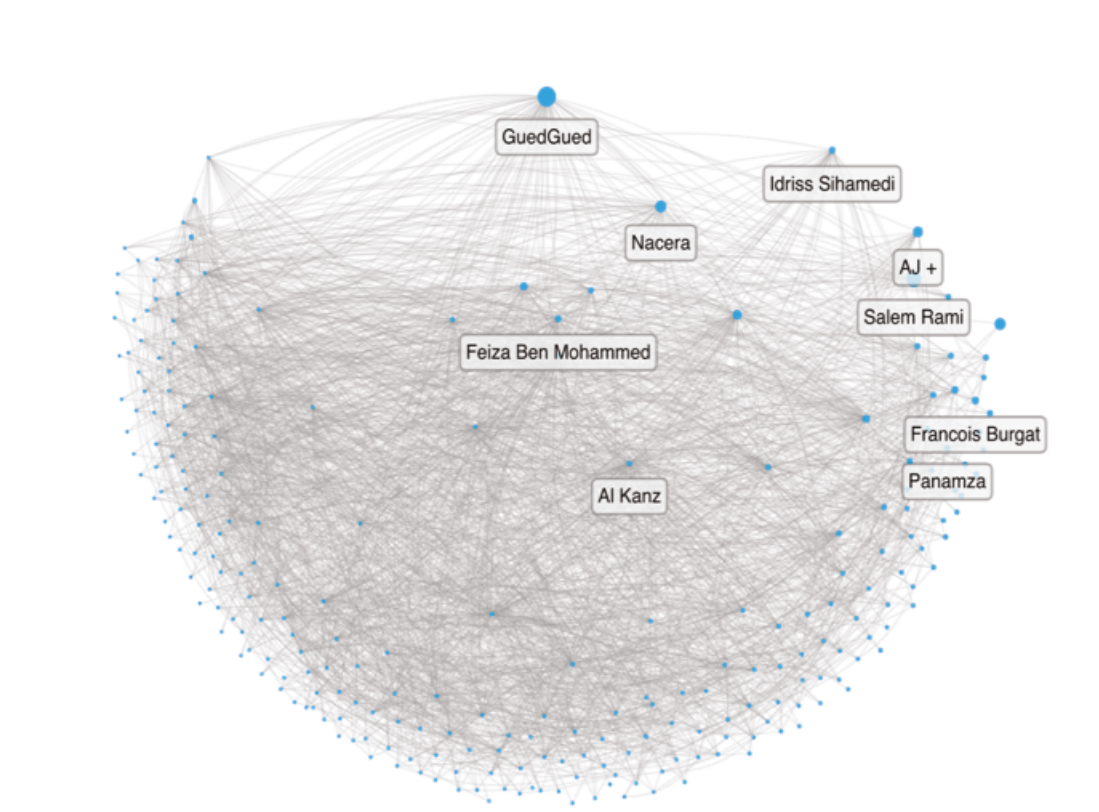
Les acteurs mobilisés sur la campagne #FreeTariqRamadan sur Facebook



Sur Facebook, l'activité observée est moins dense, les acteurs étant moins nombreux sur ce réseau (voire les raisons évoquées plus haut). La formation de communautés est moins évidente, les partages et échanges en commentaires relèvant en grande partie d'un usage privé.

Le succès de cette campagne s'explique en grande partie par l'utilisation d'une théorie du complot selon laquelle les accusations portées à l'encontre de Tariq Ramadan représenteraient une machination contre le théologien suisse afin d'attaquer indirectement la religion musulmane. La capacité de mobilisation de la sphère identitaire islamiste, qui comprend à la fois des médias communautaires avec une grande audience, a pu donner à cette campagne un impressionnant retentissement. Il faut toutefois nuancer cette mobilisation en rappelant que la manifestation organisée au Trocadéro à Paris en mars dernier, n'a réuni que quelques dizaines de personnes.

La campagne #FreeTariqRamadan couplée aux discussions sur Mennel Ibtissem



Ce réseau fait apparaître les acteurs influents sur la campagne #FreeTariqRamadan, ainsi que ceux qui ont soutenu Mennel Ibtissem. Ces derniers se retrouvent en haut du graphique, ce sont d'ailleurs ceux qui génèrent le plus d'interactions. Les acteurs apparents se sont exprimés en faveur des deux personnalités étudiées et sont reliés par des interactions, (*retweets,* mentions), ce qui démontre une véritable communauté autour de ces sujets. Celle-ci comprend des acteurs assez variés, contrairement aux influenceurs salafistes qui ont tous un profil purement théologique.

Des militants « antiracistes »

Les acteurs les plus influents sur Twitter, soutenant à la fois le théologien et la candidate de l'émission « The Voice », sont en majorité des activistes politiques, comme Feiza Ben Mohamed, porte-parole et secrétaire générale de la Fédération des Musulmans du Sud entre 2014 et 2016. Elle est l'une des militantes les plus actives sur Twitter. Le meurtre de son oncle Lahouari Ben Mohamed par un CRS en 1980, qu'elle qualifie d'acte raciste, a orienté son combat pour la lutte contre les discriminations. Selon elle, la procédure à l'encontre de Tariq Ramadan n'est qu'une machination politique pour nuire au théologien. Sihame Assbague est également l'une des figures phares de

l'activisme antiraciste, que cela soit sur le « terrain » à travers plusieurs associations tels que le Collectif contre le contrôle au faciès, le Cran, les afro féministes ou le Collectif contre l'islamophobie en France, ou bien sur le web. En 2016, elle a créé la polémique en organisant un camp d'été « décolonial », interdit aux blancs, un rassemblement de « formation à l'antiracisme politique ». Le site internet de l'événement (fermé aujourd'hui) poursuivait en précisant que « ce camp d'été est réservé uniquement aux personnes subissant à titre personnel le racisme d'État en contexte français, nous accepterons cependant quelques inscriptions de personnes subissant le racisme d'État mais vivants dans d'autres pays ». L'inspirateur de cette philosophie « décoloniale » est probablement le Parti des Indigènes de la République, association crée en 2005, qui se définit comme antiraciste et « décolonial ». Le chercheur Marc Hecker interviewé par le journal *Le Monde* explique : « Lors des manifestations de 2008-2009, les Indigènes défilaient avec une grande banderole de soutien au Hamas et à la résistance armée. Le PIR est des organisations les plus virulentes à l'égard des autorités françaises. Il dresse en effet un parallèle entre la politique israélienne à l'égard des Palestiniens et la politique française à l'égard des « minorités visibles » en particulier dans les banlieues. Selon sa grille de lecture, arabes et noirs vivraient en France sous statut colonial. Le discours des Indigènes de la République pousse les immigrés de la deuxième et de la troisième génération à s'identifier aux Palestiniens. »[221] Le média AJ+ français, qui est un *pure player* « trendy »[222], créé en décembre 2017 et très actif sur ces thématiques appartient au groupe Al Jazeera. Une plateforme qui affirme être un « média inclusif qui s'adresse aux générations connectées et ouvertes sur le monde », et vise une cible jeune et très présente sur les réseaux sociaux. Après quelques mois d'existence, le média possède une audience non négligeable, 175 000 fans sur Facebook et 18 000 sur Twitter. La version anglaise, également très suivie en France, compte 11 millions de fans sur Facebook et près de 950 000 followers sur Twitter. Un public potentiel qui profite à certains contributeurs tels que Widad Kefti présenté comme militante anti raciste, qui assura en 2016, une conférence nommée « La blanchité dans les médias »[223]. AJ+ ne prends pas clairement position lors de l'affaire Tariq Ramadan, et se veut être une plateforme d'information neutre, mais il est nécessaire de noter que lors de la campagne de soutien au théologien, le média a clairement mis en valeur la mobilisation de ses soutiens.

Des salafistes « *mainstream* »

Plusieurs acteurs ne se réclamant pas de la *salafiyya*, mais se rapprochant de sa pratique, jouent un rôle majeur dans le discours identitaire sur internet. Des personnalités qui parlent aux grands médias et abordent des thématiques sociétales, leur permettant de bénéficier d'un public plus large que les salafistes traditionnels. Parmi eux, Al Kanz, une plateforme prépondérante dans la récupération des actualités considérées comme « islamophobes ». Ce média en ligne créé en 2006 par Fateh Kimouche, était à l'origine destiné à être une sorte de guide pour consommateurs de halal et se positionne aujourd'hui comme l'un des acteurs incontournables des questions sociales et politiques liées à l'islam. Qu'elles soient théologiques ou politiques, le site qui est très actif sur Twitter, se positionne comme un acteur de la lutte contre l'islamophobie et de toutes les causes qui peuvent

[221] http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/07/25/les-associations-propalestiniennes-ont-peu-de-points-communs_4462810_3224.html
[222] Tendance.
[223] https://paris-luttes.info/paroles-non-blanches-rencontres-5334

impacter la communauté musulmane. Il ne se définit pas comme salafiste, mais affirme être « ultra rigoureux » lorsqu'un journaliste de *Libération* le questionne sur ses références théologiques. Idriss Sihamedi fondateur de l'ONG Barakacity, que nous avons présenté précédemment est un autre acteur de poids sur les deux polémiques évoquées. Il est intéressant de noter que les réseaux de son association à visée humanitaire, sont utilisés pour ses positions politiques. D'un point de vue religieux, peu d'information également, mais nous nous souvenons de son passage dans l'émission *Supplément* sur Canal +, où il avait évoqué son refus de serrer la main aux femmes. Elias d'Imzalène et son site Islam et Info que nous avons déjà évoqué, fait partie de cette Twittosphère luttant contre les actes anti musulmans. Toutefois, il est important de noter que le média ne s'est pas présenté comme soutien à Tariq Ramadan à la suite des accusations de viol. Cette nouvelle vague de militants qui se positionnent entre le salafisme et le frérisme est également parfaitement illustrée par Rachid Eljay et Nader Abou Anas, que nous avons présentés précédemment. Ils ne sont quant à eux ni responsables de médias ou d'associations, mais de purs prédicateurs religieux. Ils se réfèrent en grande partie à des sources que nous pouvons retrouver chez les puristes du salafisme, mais n'hésitent pas à montrer au créneau lors de polémiques touchant la communauté musulmane. Ils n'ont d'ailleurs pas hésité à soutenir Tariq Ramadan. Ces deux personnes ont en quelque sorte réussi à démocratiser la pratique religieuse salafiste en étant moins sectaire que le noyau dur de l'idéologie, qui est d'ailleurs très critique à l'égard de cette branche. Les adeptes du salafisme traditionnel qualifient cette nouvelle vague de Frères musulmans. Ces derniers sont assez déconnectés de l'Arabie saoudite étant donné qu'aucun d'entre eux n'a étudié dans une faculté saoudienne, et qu'ils sont parfois critiques envers le Royaume, chose impensable pour les acteurs précédents.

Des acteurs anonymes

D'autres acteurs moins connus, voire méconnus, ont joué un rôle important sur ces thématiques. Nous retrouvons Salem Rami, un compte anonyme, qui possède toutefois plus de 12 000 followers, très actifs sur les sujets liés à l'islam et aux discriminations subies par les musulmans. Nous n'avons aucune information à notre disposition sur la personne qui aime ce compte. C'est également le cas pour GuedGued, un compte utilisant un pseudo qui appartiendrait à une femme si l'on croit la photo utilisée sur son profil Twitter. Les publications tournent autour de plusieurs thématiques telles que la dénonciation des violences policières, l'islamophobie ou le conflit israélo palestinien. Plusieurs plateformes plus structurées se positionnent comme pourvoyeurs d'information « alternative », autrement dit à forte connotation complotiste et servent également à alimenter des polémiques telles que le soutien à Tariq Ramadan. Panamza est le meilleur exemple, un site à la fois complotiste et antisémite, tenu par un certain « Hamza », sur lequel nous ne disposons pas de plus d'informations. D'autres comptes sont apparus sur les polémiques étudiées, tels que *Lies Breaker* ou *Résistances et alternatives*, des plateformes n'ayant aucun lien avec l'islamisme, mais qui servent d'appui à certains islamistes pour mener leurs combats idéologiques.

Conclusion

L'une des particularités des influenceurs identitaires souvent proches de la tendance des Frères musulmans est qu'ils arrivent à créer des discussions et parfois à mobiliser des acteurs bien au-delà des adeptes de leur idéologie. Cela va dans le sens de leur volonté de se présenter comme une communauté à part entière au sein d'un espace public commun. *A contrario,* les salafistes ont créé un espace fermé où la légitimité théologique est très importante. La base de leur idéologie émane des savants religieux saoudiens, traduite par d'anciens étudiants ou des traducteurs salafistes, pour ensuite être diffusée à grande échelle par des sympathisants anonymes très actifs sur les réseaux sociaux. Il existe toutefois une corrélation informelle entre ces deux communautés, qui comme nous l'avons observé lors des mesures d'audience générales, parviennent à atteindre plusieurs centaines de milliers de personnes. Ces derniers sont tout d'abord influencés, mais se retrouvent rapidement dans une spirale algorithmique qui ne leur permet pas de bénéficier d'un discours alternatif. La carence en références théologiques modérées, a rapidement permis aux locuteurs rigoristes de bénéficier d'un monopole sur le champ numérique musulman. Il reste néanmoins à savoir si internet n'est qu'un catalyseur de l'idéologie islamiste ou s'il représente un réel vecteur de radicalité…

CHAPITRE III

AILLEURS EN EUROPE

Après avoir analysé la situation française, il s'agit à présent d'étudier comment, dans plusieurs pays d'Europe, les mouvements islamistes s'organisent, se déploient et parfois entrent en concurrence. Ce chapitre s'intéressera à l'organisation sociologique et spatiale des mouvements islamistes en Belgique, en Allemagne et au Royaume-Uni.

Ces comparaisons font apparaître des dynamiques communes en Europe : les mouvements islamistes se sont implantés à partir des années 1970 dans un mouvement de réislamisation des populations venues en Europe pour y trouver un emploi et chez leurs descendants. Selon les cas, cela est lié au Tabligh, comme en France, en Belgique ou au Royaume-Uni, ou plutôt aux réseaux de l'islamisme turc, notamment en Allemagne. En parallèle, s'est développé en Europe le mouvement fériste, tout particulièrement dans les années 1980. Tous les pays étudiés voient dans les années 2000 l'implantation dynamique de mouvements salafistes. Cependant, entre la République française, refusant une reconnaissance des communautés et appliquant une laïcité assez contraignante et la Belgique, reconnaissant les cultes et ayant trois communautés reconnues dans sa constitution, les cadres juridiques et institutionnels varient et font varier les modalités d'implantation. Ces mouvements suivent une dynamique européenne mais varient en fonction des cadres législatifs et de l'histoire qu'entretiennent chacune des communautés avec la population musulmane. L'islamisme turc est lié à la présence de populations d'origine turque, comme en Allemagne ou en Belgique, alors que les deobandis sont très importants au Royaume-Uni, du fait des liens historique de ce pays avec l'Inde et le Pakistan. Il s'agit d'examiner concrètement comment se déroulent ces processus et les adaptations effectuées dans les différents pays.

1. Belgique

1.1. Les musulmans de Belgique, une immigration multicommunautaire à prédominance marocaine

Les musulmans de Belgique, répartition géographique

- **Aperçu général des études**

  Il n'existe pas de sondages officiels menés sur les croyances religieuses en Belgique. Par ailleurs, comme le note Felice Dassetto[224], la Belgique, contrairement à la France, n'a pas été en contact avec l'islam dans ses colonies, les études sur l'islam y sont par conséquent moins développées. Il existe cependant plusieurs études récentes sur l'islam en Belgique. Ainsi, selon le sociologue Jan Hertogen, les musulmans de Belgique représentaient en 2015, 7 % de la population belge[225]. Cette estimation est jugée globalement « crédible » par les experts du sujet[226].

[224] « De l'islam transplanté à l'islam multiple : état des recherches » dans MARTINIELLO Marco, REA Andrea et DASSETTO Felice *Immigration et intégration en Belgique francophone, état des savoir,* Louvain-la-neuve, Academia Bruylant, 2007.

[225] HERTOGEN Jan, « 781 887 musulmans vivent en Belgique : découvrez la carte, commune par commune », cartes sur sudinfo.be, 25 mai 2016.

[226] SENECAT Adrien, « Une "carte des musulmans de Belgique" à prendre avec des pincettes », *Le Monde,* 27 mai 2016.

Selon ces estimations, la Belgique comptait environ 780 000 musulmans en 2016, habitant majoritairement dans les grandes agglomérations : Bruxelles et ses alentours, Anvers, Gand, Liège et Charleroi en particulier. En 2011, selon Felice Dassetto, les musulmans « pratiquants » de Bruxelles représentaient entre 120 000 et 150 000 personnes[227], soit moins que les estimations de 2010 de Jan Hertogen (en 2010) qui évaluait leur nombre à 235 800.

La majorité des musulmans de Belgique sont originaires du Maroc, plus de 500 000 individus selon Pierre Vermeren[228], et de Turquie, environ 220 000 individus[229]. Ils se sont installés dans le Royaume dès les années 1960 lors des premiers accords de coopération visant à amener de la main d'œuvre dans une Belgique en plein essor industriel. Comme le précise Alain Grignard à l'occasion d'une audition parlementaire[230], ces ouvriers « n'étaient animés d'aucun projet religieux » et disposaient de connaissances théologiques élémentaires. La religion musulmane est alors uniquement utilisée à des fins sociales, comme si l'islam permettait de trouver une identité commune aux enfants d'immigrés venus de partout dans le monde. C'est dans les années 1980 que ces populations immigrées vont commencer à se sédentariser dans le pays. Ce phénomène a été favorisé par une des lois de Jean Gol sur l'immigration, homme politique belge, qui a facilité en 1984 l'acquisition de la nationalité belge en la rendant automatique par filiation maternelle.

En effet, la question de l'identité est fondamentale dans un pays où le communautarisme règne. La quête identitaire de la jeunesse immigrée est complexifiée par la division régionale entre bruxellois, flamands et wallons et par la division communautariste entre francophones, néerlandophones et germanophones. À cet égard, les auteurs du livre La Belgique face au radicalisme qui tente de dégager les enjeux et les origines de l'endoctrinement de jeunes Belges font état de « l'absence de rituels communs à notre société, l'absence de sentiment d'appartenance à un projet de société partagé, le cloisonnement culturel et parfois physique de différentes communautés de notre pays (qui) aggravent les rejets et les incompréhensions »[231].

- **Une diversité de croyances**

  La très grande majorité des musulmans belges sont sunnites, dans ses différentes tendances et écoles. Les chiites seraient en expansion, notamment en raison de conversions des sunnites d'origine marocaine[232]. Selon Iman Lechkar, si ce mouvement a été enclenché depuis la révolution iranienne de 1979, ces conversions ne constituent pas pour autant un phénomène politique. Les motivations religieuses seraient centrales, sans sous-estimer des raisons plus terre à terre comme par exemple la possibilité du mariage temporaire (mu'tah) dans le chiisme[233].

---

[227] DASSETO Felice, *L'Iris et le croissant, Bruxelles et l'islam au défi de la co-inclusion.*

[228] VERMEREN Pierre, Comment la Belgique est-elle devenue le sanctuaire du désastre, *Le Figaro,* 16 novembre 2015.

[229] https://www.rtbf.be/info/regions/detail_cinquantieme-anniversaire-de-l-immigration-turque-en-belgique?id=7551483

[230] Chambre des Représentants de Belgique, Enquête parlementaire chargée d'examiner les circonstances qui ont conduit aux attentats terroristes du 22 mars 2016…, 23 octobre 2017

[231] DALLEMAGNE Georges, MATZ Vanessa, MARTENS Quentin, *La Belgique face au radicalisme, comprendre et agir,* Presses Universitaires de Louvain, 2016.

[232] LECHKAR Iman, « Quelles modalités d'authentification parmi les chiites belgo-marocains ? », dans Islam belge au pluriel, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, coll. « islams contemporains », 2012, p. 326.

[233] *Ibid.*

- **Des Marocains originaires du Rif et une communauté turque pas uniquement sunnite**
  Pierre Vermeren, agrégé d'histoire et spécialiste du Maghreb, considère que la majorité des musulmans d'origine marocaine en Belgique viennent du Rif, région qui entretient des rapports inamicaux avec le royaume chérifien et qui est tristement connue pour ses connexions avec le narcotrafic de haschich[234]. Selon lui, cette spécificité peut nous éclairer sur les raisons de la radicalisation importante des communautés marocaines de Belgique. De tradition rebelle au pouvoir central, « en rupture » avec la domination du sunnisme malékite marocain, ils adhéreraient plus aisément à la rupture offerte par le salafisme : « La commercialisation du haschisch suit l'émigration rifaine, ouvrant les portes des marchés européens en Espagne, en France et au Benelux. Avec Anvers, la Belgique devient une plaque tournante. Le commerce et le trafic de drogue deviennent inséparables, et ces activités pallient les licenciements qui frappent en masse mineurs, sidérurgistes et salariés du textile. Les Rifains se concentrent dans des quartiers qui s'homogénéisent à Roubaix, Tourcoing, Bruxelles-Molenbeek, Rotterdam, Liège… Une partie de cette jeunesse belge frappée par le chômage et la crise se tourne vers le fondamentalisme religieux, alors que la police belge n'a aucune expérience en la matière, à l'inverse de la police française plus expérimentée, qui laisse travailler les services marocains auprès de leurs ouailles. »[235]

  Si les Marocains sont en majorité originaires du Rif, la communauté turque se caractérise par une importante présence d'Alévis[236] et de Kurdes. Selon Marie-Cécile Royen[237], journaliste au Vif l'Express, son organisation communautaire et sa composition alévie et kurde, non-sunnite, la rendrait moins encline à la radicalisation. Elle présente une communauté dont les comportements sont loin de l'islam rigoriste, moins stricte sur le port du voile pour les femmes, une observation du ramadan moins fréquente et une majorité de cafés qui servent de l'alcool. Christophe Lamfalussy[238], grand reporter à La Libre Belgique, vient appuyer ce raisonnement en montrant que la salafisation de la communauté turque en Belgique est un phénomène minoritaire. Il considère que la Diyanet, grâce à son organisation centralisée pour l'encadrement de la diaspora, a permis une meilleure surveillance de la communauté et la conservation d'une cohésion sociale importante. Il explique aussi que l'ingérence politique du pouvoir turc, plus fort que dans la communauté marocaine, a contribué à une forme de stabilisation collective. A Bruxelles, la communauté vit principalement dans la commune de Saint-Josse-ten-Noode.

Histoire des communautés musulmanes belges

- **Le financement des cultes par l'État**
  En Belgique, depuis 1831, les cultes et les mouvements philosophiques (notamment la « laïcité organisée ») reconnus par l'État sont financés par les deniers publics. L'État ne contrôle pas le contenu religieux mais impose que les propos tenus par les ministres du Culte ne mettent pas en cause la légitimité de l'État et de ses lois. Les subventions sont attribuées à une instance désignée comme interlocuteur de l'État. En 1974, le gouvernement a aligné la reconnaissance du « temporel du culte » musulman sur celle des autres religions déjà reconnues (catholicisme,

[234] VEMEREN Pierre, « Comment la Belgique est devenue le sanctuaire du désastre », *Le Figaro,* le 16 novembre 2015.
[235] *Ibid.*
[236] LEBRECHT Michaël, *Alévis en Belgique, approche générale et étude de cas,* Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Sybidi », 1997.
[237] Audition, Marie-Cécile ROYEN.
[238] Audition, Christophe LAMFALUSSY.

anglicanisme, protestantisme, judaïsme)[239]. Depuis 1996, il bénéficie ainsi d'une subvention publique. Ne sont financés que les lieux de culte et les ministres reconnus officiellement par l'État fédéral. La reconnaissance statutaire se traduit en retour par un contrôle renforcé de l'État, notamment en matière financière et de gestion des comptes. La plupart des lieux de culte non reconnus s'organisent sous statut d'Association Sans But Lucratif (ASBL – équivalent du statut d'association loi 1901), ce qui limite le contrôle étatique mais également en principe les donations privées extérieures. Des mosquées reconnues par les autorités peuvent cependant embaucher des imams non reconnus ; les mosquées qui ne le sont pas, quant à elles, emploient généralement des imams bénévoles ou payés par les dons de fidèles ou des dons extérieurs. Selon la RTBF, en 2015, « sur environ 300 imams en Belgique, seuls 85 sont reconnus et rémunérés par l'État fédéral. Certains sont bénévoles et reçoivent des dons des fidèles et d'autres encore sont rémunérés par l'État turc.[240] »

- **La difficile représentation des musulmans de Belgique**

  La question de l'instance de dialogue a été problématique : l'arrêté royal de 1978 chargeait le Centre Islamique et Culturel de Belgique (CICB) d'organiser les élections et le culte. Cet organisme est basé à la Grande Mosquée de Bruxelles et intimement lié à l'Arabie saoudite et à la Ligue islamique mondiale. « Le conseil d'administration de l'ASBL CICB est composé de tous les ambassadeurs des pays musulmans, mais il est présidé de droit par l'ambassadeur d'Arabie saoudite.[241] » La Grande mosquée du Cinquantenaire devient le premier lieu de prière pour les musulmans, après avoir été offert en 1969 à l'Arabie saoudite par le roi des belges Baudouin Ier. Comme expliqué précédemment, les Belges n'ont pas eu de contact avec des populations musulmanes lors de la période coloniale et vont donc donner les clés de l'islam de Belgique à l'Arabie saoudite avec l'idée que celle-ci devra régir les intérêts de cette communauté nouvellement arrivée.

  En théorie en 1994 et en pratique en 1999[242], l'État belge a mis en place l'Exécutif des Musulmans de Belgique (EMB), instance partiellement élective qui devait permettre une représentation religieuse plus conforme aux attentes réelles de la population musulmane belge. Les conditions pour voter et être élu englobaient une population large : « Toute personne âgée d'au moins 18 ans, résidant en Belgique depuis plus d'un an et se déclarant musulmane, sans condition de pratique religieuse, pouvait participer au scrutin en tant qu'électeur, alors qu'était éligible tout homme ou femme se déclarant musulman, âgé d'au moins 25 ans, jouissant des droits civils, résidant à titre principal en Belgique depuis plus de cinq ans, connaissant au moins l'une des langues nationales, n'exerçant aucun mandat politique ou diplomatique et possédant un diplôme de l'enseignement secondaire[243] ».

  Tous les musulmans peuvent donc voter pour les instances représentatives, qu'ils fréquentent ou non des mosquées reconnues et surtout les personnes élues peuvent venir ou non de mosquées

[239] MARTINIELLO Marco, REA Andrea et DASSETTO Felice (dir.), *Immigration et intégration en Belgique francophone, état des savoirs,* Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2007, 590 p.
[240] RTBF, « Religion musulmane: qui sont les imams de Belgique ? », le 3 mai 2015.
[241] ROYEN Marie-Cécile, « Comment l'Arabie saoudite a imposé son islam rigoriste à la Belgique » *Le Vif,* 13 décembre 2013
[242] PLASTRIA Michaël, « La "communauté musulmane" de Belgique existe-t-elle ? », Les @nalyses du CRISP en ligne, 14 juillet 2016, www.crisp.be.
[243] SÄGESSER Caroline, TORREKENS C. « La représentation de l'islam », Courrier hebdomadaire du CRISP, vol. 1996-1997, n° 11, 2008, pp. 5-55.

reconnues. Cela constitue un souci pour la communication et l'encadrement du culte. L'EMB est globalement critiqué et la désignation des responsables est souvent difficile comme l'attestent les accusations de pressions au cours de la désignation du président de l'EMB en 2018[244] : les pressions seraient venues de la part des plus rigoristes, notamment des salafistes, mais aussi des pro-Erdogan[245].

1.2. L'implantation des islamismes

Les années 1960 et 1970 : les débuts de l'islamisme

Dès 1964, les Frères musulmans ont créé une association en Belgique : l'Union internationale des étudiants musulmans. Cependant, dans les années 1960 et même au début des années 1970, l'islam n'était pas encore réellement structuré du fait de l'arrivée récente des populations musulmanes. Il n'est encore que peu différencié des structures des pays d'origine, particulièrement le Maroc et la Turquie. L'attachement communautaire est assez fort et permet l'implantation d'embryons de mouvements islamistes, notamment turcs avec le développement du Millî Görüş[246]. Les années 1970 sont caractérisées par la construction des premières mosquées en Belgique, premières manifestations visibles et par l'enracinement de l'islam par l'action du mouvement Tabligh. Dans les années 1970, comme dans d'autres pays européens, le mouvement Tabligh s'est implanté en Belgique, s'appuyant sur les difficultés économiques liées aux chocs pétroliers. Si ce mouvement n'est pas islamiste mais apolitique, de nombreux experts dont Felice Dasseto considèrent qu'il a préparé le terrain pour les mouvements islamistes qui lui ont succédé en remettant la religion sur le devant de la scène, dans des espaces où la crise des années 1970 mettait en péril la stabilité. « Un mouvement missionnaire, la jama'at at-tabligh (communauté pour le message), a joué un rôle important dans les années 1970-1980 parmi les populations musulmanes, surtout arabes.[247] ». Selon Alain Grignard[248], le mouvement Tabligh a essaimé à partir de Schaerbeek où ils avaient installé leur première mosquée – Al Nour – en 1974, l'année même de la reconnaissance du culte musulman en Belgique.

En parallèle, en 1969, l'Arabie saoudite a reçu le pavillon oriental du parc du Cinquantenaire et y a installé le CICB. En 1978, le gouvernement belge désignait cette organisation comme interlocuteur pour le culte musulman. C'est un jalon important dans le développement du salafisme en Belgique. Comme l'exprime Marie-Cécile Royen : « À l'époque, l'État belge voulait faciliter les contrats pétroliers et faire honneur à un pays dont le roi, Fayçal, avait été généreux envers les victimes de l'incendie de l'Innovation (1967). Avec le recul historique, il apparaît que le CICB a joué un rôle-clé dans la diffusion du salafisme en Belgique.[249] »

[244] La Libre Belgique, « L'Exécutif des musulmans de Belgique s'est choisi son nouveau président », 11 mai 2018.
[245] FADOUL Karim, « L'Exécutif des musulmans de Belgique s'est choisi son nouveau président », RTBF, 11 mai 2018.
[246] DASSETTO Felice, « Nationalisme religieux chez les Belges d'origine turque. Aspects qui interpellent largement pour l'avenir. À propos des articles publiés par le quotidien Le Soir du 1er et 2 avril 2017 et la victoire du « oui » au referendum en Turquie » www.felicedassetto.eu, 8 avril 2017.
[247] L'Iris et le croissant.
[248] Audition d'Alain Grignard.
[249] ROYEN Marie-Cécile, « Comment l'Arabie saoudite a imposé son islam rigoriste à la Belgique », *Le Vif,* 13 décembre 2013.

Les années 1980

- **Le pouvoir de l'Arabie saoudite**

  Les années 1980 voient l'émergence dans de nombreux pays du monde de la question de l'islamisme politique. C'est également le cas en Belgique où, comme le note Felice Dassetto, « la question de la montée de l'« intégrisme musulman » émerge, que ce soit *via* le projet d'ouverture d'un Centre culturel iranien à Saint-Gilles, les cours de religion islamique refusés dans les écoles communales de Molenbeek ou de Saint-Gilles, ou la crainte de l'intégrisme ou de certaines mosquées.[250] »

  Selon Matthias Biesemans[251], l'Arabie saoudite a dans le même temps commencé à diffuser auprès des musulmans de Belgique un grand nombre d'ouvrages religieux ; les manuels religieux qu'il a étudiés mettaient notamment en avant des positions très conservatrices socialement (notamment sur l'homosexualité), voire violentes et en lien avec le djihad dans le cadre du conflit afghan.

  Alors que l'islam belge se structure peu à peu, la position centrale de la mosquée du Cinquantenaire permet aux thèses saoudiennes de s'imposer dans le paysage belge ; le caractère exogène de cette implantation saoudienne ne va néanmoins pas de soi. L'instance liée à l'Arabie saoudite est un interlocuteur officiel qui a le mérite de la visibilité pour les autorités politiques et a les moyens de développer des cours d'arabe et de religion. Cependant, si la teneur des discours religieux n'est pas encore une préoccupation, l'aspect politique de l'action saoudienne est dès le début critiqué, en particulier parmi les musulmans eux-mêmes. « L'implantation de ce Centre islamique et culturel de Belgique a été […] depuis le départ contesté, mais pas tellement, dans les années 1970-1980, en fonction de la vision wahhabite-salafiste, mal connue à l'époque tout comme était mal connue la stratégie saoudienne de vouloir hégémoniser le monde musulman sous la houlette de son idéologie, mais plutôt, comme on l'a dit, en fonction d'une critique « politique » envers cet « islam des ambassades ».[252] »

- **Une réislamisation des populations d'origine étrangère**

  Si l'Arabie saoudite s'assure par le truchement de la grande mosquée de Bruxelles une position officielle, les années 1980 ont constitué, sur le terrain, une période d'apogée du mouvement Tabligh : on estime qu'une mosquée marocaine de Bruxelles sur deux était tablighi[253], ce qui en faisait un mouvement important, même si les personnes d'origine turque n'étaient que très peu touchées, les Turcs et les Marocains se mélangeant peu[254].

  Si les tablighis concentraient leurs efforts sur la réislamisation des classes populaires, les années 1980 sont également le moment d'un développement des Frères musulmans en Belgique, « principalement sous l'action d'étudiants syriens et égyptiens arrivés en Belgique. Cet islam quant à lui tout à fait clairement politique vint recouvrir un islam pieux, déjà en croissance, et a formé

[250] DASSETTO Felice, *L'Iris et le croissant, op. cit.*
[251] Audition de Matthias Biesemans.
[252] DASSETTO Felice, « Le Centre islamique et culturel de Belgique quitte le Cinquantenaire: Un tournant ? Lequel ? » http://www.felicedassetto.eu, 13 mars 2018.
[253] DASSETTO Felice, *L'Iris et le croissant, op. cit.*
[254] PLASTRIA Michaël, « La "communauté musulmane" de Belgique existe-t-elle ? », Les @nalyses du CRISP en ligne, 14 juillet 2016, www.crisp.be.

le bain d'islamisation potentiel des populations musulmanes d'époque[255] ». Selon Alain Grignard, c'est Oussama Attar[256], soupçonné d'implication dans les attentats du 13 novembre 2015 et du 22 mars 2016, qui a établi la première mosquée politique en Belgique : la mosquée historique Al Khalil de la rue du Noyer à Molenbeek. Par mosquée politique est entendu la fédération autour de ce point d'une appareil politique composé de centres culturels, d'associations étudiantes, contrairement à la mosquée tablighi Al-Nour de Schaerbeek dont l'unique objectif est le rassemblement des fidèles pour la prière. Comme le précise Christophe Lamfalussy, les Frères musulmans, comme Oussama Atar, ont fui les massacres en Syrie comme celui de Hama dans les années 1980 et ont transité vers le Plat Pays par l'Allemagne, principalement par Cologne et Aix-la-Chapelle. Ils se sont d'abord installés à Verviers puis à Bruxelles.

Les personnalités du mouvement fériste font également des séries de conférences en Belgique, similaires à celles qu'ils font en France. C'est le cas par exemple de Hassan Iquioussen, fondateur et premier président de l'association Jeunes Musulmans de France (JMF).[257]

- **Une double impulsion**
  Les années 1980 se distinguent également par la montée en puissance de l'islam politique sous l'égide d'étudiants Frères musulmans d'origine syrienne et égyptienne qui engendre une augmentation significative de la politisation des mosquées : « Cet islam quant à lui tout à fait politique vint recouvrir un islam pieux, déjà en croissance, et a formé le bain d'islamisation potentiel des populations musulmanes de l'époque »[258] et par une activation simultanée du wahhabisme saoudien arrivé en Belgique à la fin des années 1960. Cette période se caractérise également par l'envahissement du marché religieux par les manuels des savants saoudiens[259], quasi concomitant avec le début du phénomène de la radicalisation. Le livre le plus connu, *Le Jardin des Vertueux,* diffuse des préceptes *wahhabites* comme la vulgarisation des *hadiths* ou le statut de la femme, présenté comme complémentaire de l'homme.

Les années 1990

- **La crainte de la violence fondamentaliste**
  Les années 1990 constituent un moment de décroissance du mouvement Tabligh qui peine en Belgique aussi à s'adresser aux jeunes générations. Alors que dans les « quartiers sensibles », les affrontements avec des jeunes, souvent d'origine turque ou marocaine, font dire au président du Mouvement Réformateur de l'époque que « l'intégration est un échec », le Vlaams Block, parti flamand d'extrême-droite anti-immigrés et anti-islam s'assure la victoire aux élections de 1989 et de 1991. Le fondamentalisme religieux fait peur, à un moment où des membres du GIA sont

[255] ONKELINX Laurette, DE ROOVER Peter, PIVIN Philippe et VERHERSTRAETEN Servais, pour la chambre des représentants de Belgique, Enquête parlementaire de la commission de suivi chargée d'examiner les circonstances qui ont conduit aux attentats terroristes du 22 mars 2016 dans l'aéroport de Bruxelles-national et dans la station de metro Maelbeek a Bruxelles, y compris l'évolution et la gestion de la lutte contre le radicalisme et la menace terroriste, 14 mars 2018.

[256] Audition, Christophe LAMFALUSSY.

[257] MARECHAL Brigitte, « Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux », *Recherches sociologiques et anthropologiques,* 37-2 | 2006, 19-34.

[258] ONKELINX Laurette, DE ROOVER Peter, PIVIN, Philippe et VERHERSTRAETEN, Servais pour la chambre des représentants de Belgique, Enquête parlementaire de la commission de suivi chargée d'examiner les circonstances qui ont conduit aux attentats terroristes du 22 mars 2016 dans l'aéroport de Bruxelles-national et dans la station de metro Maelbeek a Bruxelles, y compris l'évolution et la gestion de la lutte contre le radicalisme et la menace terroriste, 14 mars 2018.

[259] Audition Matthias BIESEMANS.

jugés à Bruxelles (en 1995 et 1999) et où la France toute proche démantèle le réseau d'Ahmed Kelkal[260]. La crainte est alors celle d'une jonction entre la contestation visible chez les jeunes d'origine musulmane et les idéologies des mouvements armés internationaux, plutôt que celle de la diffusion d'idéologies islamistes endogènes. Cela est encore renforcé par le fait que, selon un rapport belge de la Sûreté Nationale : « l'organisation terroriste algérienne Groupe Islamique Armé (GIA) ont déjà émergé dans les années 1990 en Belgique où certains membres s'étaient établis[261] ».

- **Le modèle fériste**
  Dans ce contexte de problèmes sociaux et identitaires chez les jeunes Belges issus de l'immigration, le modèle des Frères musulmans, et en particulier de Tariq Ramadan, offre un modèle positif d'identité musulmane : ils apparaissent comme la force montante de cette décennie : « Alain Grignard, […] islamologue et […] officier de la cellule antiterrorisme de la gendarmerie […] écrivait en 1995 à propos des Frères musulmans que « force est de constater que leur audience croît de façon exponentielle. Ils articulent en grande partie leurs action des musulmans en lutte de par le monde (Bosnie, Algérie, etc.) et sont en connexion étroite avec les organisations musulmanes en Afghanistan »[262].

- **Un financement étranger de l'islam belge**
  Par ailleurs, dans un contexte où le financement du culte n'est pas encore assuré et où la formation des ministres du Culte n'est pas encore mise en place, la formation à l'étranger reste la norme, en Turquie mais aussi de plus en plus en Arabie saoudite qui organise les circuits de formation : « dans les années 1990, des bourses d'études ont été octroyées dont ont bénéficié des jeunes surtout d'origine marocaine, – les Turcs ayant leur politique propre –, pour suivre un cursus universitaire dans les nouvelles universités implantées en Arabie saoudite dans le cadre du renouveau wahhabo-salafiste. Certains deviendront à leur tour les acteurs de l'implantation de la vision salafiste en Belgique.[263] »

1.3. État des lieux de l'islamisme en Belgique

L'effet attentats

- **L'islam radical sur le devant de la scène**
  La Belgique n'est pas un pays qui applique la laïcité telle qu'on la définit en France, l'État finance les cultes et leur expression dans l'espace public n'interpelle pas autant les citoyens. La question du communautarisme ne choque pas non plus réellement, dans un pays qui a construit son État sur la reconnaissance de la coexistence de trois communautés linguistiques – définies constitutionnellement – sans que l'État ait imposé une langue ou l'autre comme cela a été fait en France.

[260] DASSETTO Felice, *L'Iris et le croissant, op. cit.*
[261] *Le salafisme en Belgique : mécanisme et réalités,* Sûreté de l'État, 2018.
[262] DASSETTO Felice, *L'Iris et le Croissant* citant GRIGNARD Alain, « Profil des organisations islamistes », in BISTOLFI R. et ZABAL F. (dir.) Islams d'Europe.
[263] DASSETTO Felice, « Le Centre islamique et culturel de Belgique quitte le Cinquantenaire : Un tournant ? Lequel ? », 13 mars 2018.

Les débats sur l'islamisme n'ont eu d'audience médiatique que récemment, à partir des années 2010 : après l'élection de deux représentants du parti ISLAM (Intégrité, Solidarité, Liberté, Authenticité, Moralité) aux élections communales de 2012, l'un à Anderlecht, l'autre à Molenbeek. Ce parti revendique ouvertement l'ambition d'instaurer la charia et pourquoi pas un Etat islamique en Belgique ; une pétition pour leur interdire de siéger avait rassemblé 24 000 signatures[264]. Cependant, la question de l'islamisme politique est devenue centrale en Belgique au moment des attentats. En 2014, puis à partir de 2016, plusieurs attaques meurtrières ont été perpétrées au nom de l'islam sur le sol belge. Cela a relancé les débats sur l'islam radical et globalement sur l'islamisme. Il est important de noter que le parti ISLAM a été fondé et est géré par Redouane Arouche, un musulman chiite présumé idéologiquement proche des chiites iraniens qui a priori n'ont pas le même agenda politique que les salafistes.

- **Une focalisation sur la violence**

  Si ces événements ont mis en question le financement de l'islam en Belgique et ont créé un débat portant sur les discours religieux tenus aux musulmans belges, cela a également eu une conséquence sur l'objet de notre étude. On constate ainsi que les analyses se focalisent largement sur la question de la violence liée à l'islam et n'étudient que rarement les idéologies islamistes non-djihadistes pour elles-mêmes. Dans une société où les revendications religieuses, y compris quand elles ont une dimension politique, ne posent pas souci, les idéologies islamistes n'ont pas de visibilité particulière lorsqu'elles ne sont pas accompagnées d'appel à la violence, ce qui peut en retour conduire à une assimilation de toutes les idéologies islamistes au djihadisme, à commencer par le salafisme.

Le salafisme en Belgique

- **Une hégémonie salafiste ?**

  Selon Felice Dassetto : « L'univers salaf est certainement l'ensemble le plus structuré du paysage islamique bruxellois. » Cela est dû à la structuration précoce du salafisme autour des centres wahhabites saoudiens. En effet, selon le même auteur, l'actuelle structuration des salafistes s'organise autour de membres formés auparavant en Arabie saoudite : « À part quelques figures singulières, le fer de lance des salafistes est constitué par de jeunes Belges d'origine marocaine (très rarement turque) ou convertis à l'islam, à partir du milieu des années 1990, et qui ont poursuivi un cycle de formation en Arabie saoudite, à l'Université de Médine ou dans d'autres lieux du monde arabe, grâce à des bourses d'étude. De telle sorte qu'à leur retour, ils ont développé l'idéologie salafiste dont ils sont devenus les *leaders*, les moteurs et parfois les intellectuels. Ce développement s'est produit dans des mosquées ou dans des centres en-dehors d'elles, là où les jeunes étaient plus facilement accessibles.[265] » D'après Matthias Biesemans, la salafisation se joue aujourd'hui autour de la recherche d'une autorité référentielle qui ne se trouve plus dans les mosquées mais plutôt *via* les prédicateurs, les récits de retour de Syrie, internet et le CIB.

  D'après le rapport d'enquête parlementaire qui a suivi les attentats de mars 2016, les experts auditionnés s'accordent également pour dire que l'influence de l'Arabie saoudite a laissé des

[264] VAN EECKHAUT Fabien, « Le MR veut faire interdire le parti Islam », *RTBF,* 26 juillet 2016.
[265] DASSETTO Felice, *L'Iris et le croissant, op. cit.*

marques durables et que « la doctrine wahhabite est assez solidement implantée en Belgique et que la responsabilité en incombe, sur un plan historique, à la fois aux pouvoirs publics et à la communauté musulmane et à ses autorités ». Il semblerait que l'Arabie saoudite ne soit pas le seul État à vouloir laisser sa marque en Belgique comme le constate Georges Dallemagne, Vanessa Matz et Quentin Martens : « les interventions des pays étrangers sont en croissance et en concurrence, notamment via les contributions financières, mais aussi via la formation et le recrutement des imams ou encore via le contrôle des mosquées (surtout via le Diyanet, mais aussi l'Iran, le Maroc ou les pays du Golfe) »[266].

De plus, l'influence théologique des salafistes touche également les autres mouvements islamistes, dont les Frères musulmans, peu intéressés par ailleurs par l'aspect doctrinal de la religion, et qui s'appuient notamment, selon Michaël Privot, sur les écrits théologiques massivement diffusés par le prosélytisme salafiste : « En terme de théologie […] les Frères ont été massivement influencés par la pensée salafiste.[267] » L'ampleur de la production salafiste conduit à une influence massive des références salafistes conduisant à ce qu'une personne interrogée par Felice Dassetto appelle « l'hanbalisation de l'islam bruxellois[268] ».

- **Une séparation**

  La séparation vis-à-vis de la société belge est de plus en plus souvent mise en cause, comme dans les déclarations de George Dallemagne, député belge, après l'audition de représentants de la grande mosquée de Bruxelles par la commission attentats : « Salafisme et wahhabisme sont des visions de l'Islam qui antagonisent la société et qui est une menace claire et sérieuse pour le vivre ensemble et qui peut justifier des actions violentes. C'est un islam intolérant, incompatible avec les normes et les valeurs de la Belgique[269] ». La Sûreté de l'État belge a pris une initiative rare en diffusant 5 000 brochures dans diverses administrations et lieux publics stipulant que « le nombre de groupements salafistes et d'initiatives dans notre pays augmente lentement mais sûrement, et l'influence du salafisme grandit. À terme, cela peut entraîner des problèmes de société parce qu'il s'agit d'une doctrine islamique hostile à un certain nombre de valeurs occidentales et démocratiques.[270] »

- **L'argent, nerf de la guerre**

  Les experts, notamment dans le cadre des enquêtes parlementaires menées, montrent l'importance des financements saoudiens dans la diffusion des idéologies islamistes. Selon l'enquête parlementaire menée en 2017, le chiffre d'affaire annuel moyen du CICB était de 1 433 000 euros dont « de l'ordre de 65 à 75 % provient d'un financement octroyé par la Ligue islamique mondiale[271] » en rappelant par la suite que « la Ligue Islamique mondiale […] est une organisation animée par un objectif public d'islamisation du monde et dont les liens avec l'Arabie

[266] DALLEMAGNE Georges, MATZ Vanessa, MARTENS Quentin, *La Belgique face au radicalisme, comprendre et agir,* Presses Universitaires de Louvain, 2016.
[267] D'OTREPPE Bosco, « L'islam a perdu le chemin vers Dieu », *La Libre Belgique,* 15 avril 2017.
[268] Interviewé cité dans L'Iris et le croissant.
[269] *RTBF,* « «Salafisme et wahhabisme sont une menace sérieuse pour le vivre ensemble» », 14 février 2017.
[270] CLERIX, Kristof, « La Sûreté de l'État met en garde contre le salafisme », *Le Vif,* 24 janvier 2018.
[271] ONKELINX Laurette, DE ROOVER Peter, PIVIN Philippe et VERHERSTRAETEN, Servais pour la chambre des représentants de Belgique, *Enquête parlementaire, op. cit.*

saoudite et le salafo-wahhabisme sont évidents.[272] » Ces sommes n'ont pas été seulement affectées à un fonctionnement interne de la mosquée ou à des œuvres de simple bienfaisance, comme l'ont noté les enquêtes : « Le CICB a également distribué 600 000 euros sous forme de dons à des personnes et des associations qui propagent une vision « islamiste », d'après la Sûreté.[273] » Selon les membres de l'EMB interrogés par les auteurs de *Molenbeek-sur-Djihad*, la possibilité de financement offerte par l'Arabie saoudite par l'intermédiaire de la Grande mosquée de Bruxelles était de notoriété publique : « il suffit d'aller à la Grande mosquée du Cinquantenaire et de remplir un formulaire », affirme un membre de l'Exécutif des musulmans, l'organe qui doit gérer l'islam en Belgique. « Chaque année, des *containers* arrivent d'Arabie saoudite.[274] »

Vecteurs de propagation du salafisme en Belgique

En Belgique, le salafisme s'est diffusé par le biais de divers canaux. Il ne semble pas y avoir de vecteur principal mais plutôt une agrégation de plusieurs lieux transmetteurs. Les mosquées sont un lieu de prédilection pour les salafistes prosélytes et ont longtemps été la cible principale des médias. Il convient cependant d'insister sur la complexité de la diffusion du salafisme : si les mosquées ont joué un rôle majeur, l'essor d'internet, quant à lui, a permis une propagation plus rapide de l'idéologie transformant les livres écrits en arabe en produit de grande consommation en diverses langues. Enfin, la diffusion du salafisme s'est aussi instituée en marge des structures organisées grâce aux liens/réseaux familiaux et amicaux, les appartements privés et autres structures de socialisation telles que les clubs de sport et salles de fête.

Synthèse des supports à la dissémination du wahhabisme/salafisme en Belgique figurant dans le rapport d'enquête parlementaire faisant suite aux attentats de mars 2016 :

- Financement depuis l'Arabie saoudite, le Koweït et le Qatar
- Dons locaux
- Envoi d'imams en Belgique depuis l'Arabie saoudite
- Contrôle financier de la Ligue Islamique Mondiale
- Grande mosquée de Bruxelles comme un « *case study* » de la prégnance du salafisme en Belgique
- Distribution de livres depuis les librairies et les mosquées
- Clubs de sport
- Réseaux individuels et prédicateurs de haine
- Mosquées et lieux de prière non reconnus
- Filières d'enseignement et d'études (écoles coraniques, écoles musulmanes, formations, etc.)

[272] *Ibid.*
[273] *RTBF,* « La grande Mosquée a dépensé 1,2 million d'euros en 2 ans pour la diffusion de sa doctrine », 25 janvier 2017.
[274] LAMFALUSSY Christophe, MARTIN Jean-Pierre, *Molenbeek-sur-Djihad,* Paris, Grasset, 2017, 304 p.

Les Frères musulmans dans les politiques belge et européenne

- **Un réseau limité**

  En Belgique, les mouvements liés aux Frères musulmans ne sont pas extrêmement importants, peinant comme ailleurs à recruter parmi la jeune génération. Si leurs idées se retrouvent, par exemple dans les débats sur la fixation de la norme halal de la même façon que ce que nous avons vu dans le cas de la France, les militants que l'on pourrait vraiment qualifier de « Frères musulmans » sont très peu nombreux, comme le notait M. Privot. « Si on évoque leur influence politique, je retiens qu'à l'époque où j'y étais, jusqu'en 2012, il y avait une soixantaine de Frères « canal historique » en Belgique. Si on compte 760 000 musulmans dans le pays, vous reconnaîtrez que 60 ce n'est rien, même s'ils sont actifs dans la société. Si je dois compter leurs mosquées, j'en compte quatre. Une à Verviers, une à Liège, une à Bruxelles et une à Gand. Par contre, si on envisage la matrice, cela commence à faire du monde. Mais entre eux, il n'y a pas vraiment de liens, chaque groupe travaille en silo, pour son compte. Si on considère la matrice, on peut donc dire que l'influence est large, mais que ce n'est pas l'influence des personnes, plutôt de leurs idées.[275] »

- **Une influence qui reste importante**

  L'influence politique des Frères musulmans, comme dans beaucoup de pays européens, est plus importante que leur nombre réel ne pourrait le laisser présager. Les auteurs de *Molenbeek-sur-Djihad* résument ainsi ce phénomène : « Ils [Les Frères musulmans] ont fait de l'entrisme dans presque tous les partis politiques belges. Leur prosélytisme policé et efficace inquiète bien plus les laïcs belges que le salafisme. Les militants laïcs se sont battus pendant des décennies pour restreindre les privilèges de l'Église catholique dans l'État belge, et voilà que les Frères réclament de la place pour un islam sans frontières et identitaire…[276] ». Les Frères ont également eu un rôle dans la diffusion de valeurs de « rupture » en faisant la promotion d'éléments favorisant le repli communautaire et l'altérité entre les citoyens : « dès la fin des années 80 – début des années 90, la rhétorique des mécréants, le recours à la métaphore des croisés, était déjà très fréquente, comme en témoignent les propos rapportés par un des experts auditionnés, entendus lors d'une réunion des Frères musulmans se déroulant en 1990 à Forest. »[277]

  Les Frères musulmans jouissent d'une présence importante dans la vie associative belge. Toutefois, l'enquête parlementaire sur les attentats de mars 2016 évoque une prise de parole dont la portée dépasserait son tissu initial puisque « la Belgique connaît, aujourd'hui, une situation présentée comme quasi unique d'une connexion, une sorte de *joint-venture* entre les Frères musulmans et les wahhabites »[278]. Il convient néanmoins d'être précis, il s'agit bien ici d'invitations à la prise de parole par des Frères faites par des associations salafistes et inversement et non pas d'une synthèse idéologique de ces deux mouvements. On peut en déduire que les mésententes et désaccords qui structurent habituellement la relation entre les deux mouvances sont moins prégnants que dans le monde arabe ou d'autres pays européens comme la France.

[275] D'OTREPPE Bosco, « L'islam a perdu le chemin vers Dieu », entretien avec Michaël Privot, *La Libre Belgique,* 15 avril 2017.

[276] LAMFALUSSY Christophe et MARTIN Jean-Pierre, Molenbeek-sur-Djihad, Paris, Grasset, 2017, 304 p.

[277] ONKELINX Laurette, DE ROOVER Peter, PIVIN Philippe et VERHERSTRAETEN, Servais pour la chambre des représentants de Belgique, *Enquête parlementaire de la commission de suivi chargée d'examiner les circonstances qui ont conduit aux attentats terroristes du 22 mars 2016 dans l'aéroport de Bruxelles-national et dans la station de metro Maelbeek a Bruxelles, y compris l'évolution et la gestion de la lutte contre le radicalisme et la menace terroriste,* 14 mars 2018.

[278] *Ibid.*

Depuis la fin des années 1990, Tariq Ramadan rencontre un succès important en Belgique. Selon Christophe Lamfalussy, il a été relayé par de nombreuses associations comme la FOIE, la Ligue des Musulmans de Belgique, les Foires musulmanes de Tours & Taxis (équivalent du rassemblement du Bourget). Marie-Cécile Royen le considère comme le prêcheur fériste le plus influent en Belgique, où il donne régulièrement des conférences.

Les débats portant sur l'islamisme en Belgique, aujourd'hui largement repris par les Frères musulmans européens, sont similaires à ceux de la France (voile, burkini, halal) bien que ceux-ci soient plus latents. Michaël Privot considère que dès les années 1990, les Frères musulmans se sont positionnés comme syndicalistes de l'identité islamique et ont fait de la lutte contre l'islamophobie une priorité. De même, Alain Grignard les associe aux revendications pour la reconnaissance des discriminations et inégalités. En outre, comme en France, M. Privot et A. Grignard mentionnent une perte de vitesse des Frères musulmans au profit des salafistes, illustrée par leur difficulté à recruter au sein des nouvelles générations. Les Frères musulmans ont servi à créer une ossature aux mouvements islamistes mais n'ont pas réussi à mobiliser la jeunesse car trop intellectuels, à la différence des salafistes.

- **Bruxelles, capitale de l'Europe**
  Les ambitions politiques des Frères musulmans implantés en Belgique dépassent largement la simple politique belge. Par les structures qu'ils ont mises en place, ils se posent en interlocuteurs des autorités, et notamment des institutions européennes. « Les Frères musulmans ne jouent pas de rôle dans la radicalisation mais ils sont très bien structurés, présents partout en Europe, jusqu'en Russie. Ils cachent leur appartenance. Leur QG européen est à Bruxelles. Ils font du lobbying afin de se faire reconnaître comme les seuls représentants de la communauté musulmane.[279] » La Fédération des organisations islamiques d'Europe (FOIE) créée en 1989 est ainsi centrée sur Bruxelles. Cependant, comme nous l'avons détaillé précédemment, si la volonté de s'imposer et les structures européennes existent, l'efficacité de tels dispositifs a été nuancée par certains experts. Reinhard Schulze a ainsi mis en avant la difficulté de mobiliser autour de projets communs les différentes organisations fréristes européennes.

La diversité des islamismes

- **Le parti ISLAM**
  D'autres organisations se sont développées et ont fait parler d'elles, même si leurs résultats électoraux restent marginaux. Le parti ISLAM en particulier, même s'il n'est pas le premier parti à se réclamer de l'islam en Belgique, a connu une grande aura médiatique. Ce parti, constitué en 2012, a fait élire deux candidats aux élections communales cette même année. Son but affiché est d'appliquer la charia en Belgique et de promouvoir une moralité définie comme islamique, très conservatrice notamment concernant la présence des femmes dans l'espace public. Le 23 avril 2018, le refus du chef de file de ce parti, Redouane Ahrouch, de regarder une journaliste femme au cours d'une émission politique a ainsi créé un important scandale[280]. Les dirigeants du parti sont majoritairement chiites mais présentent leur organisation comme musulmane,

[279] LAMFALUSSY Christophe, MARTIN Jean-Pierre *Molenbeek-sur-Djihad, op. cit.*
[280] « Belgique : le chef du parti «Islam» refuse de regarder une journaliste », *Le Figaro,* 24 avril 2018.

voire visant à rassembler au-delà des musulmans les personnes partageant les valeurs mises en avant. Des liens avec l'Iran ont pu être mis en avant. En 2012, le parti a reçu des félicitations officielles de l'organisation mondiale chiite Ahl ul-Bayt, basée à Téhéran, ainsi qu'une invitation à se rendre dans la capitale iranienne de la part de la branche Affaires internationales de cette même organisation[281]. Il ne semble en revanche pas y avoir de financement ou *a priori* d'injonction de la part des organisations iraniennes concernant le parti, mais plutôt une approbation *a posteriori*.

- **L'adhésion à Erdogan**

  La politisation de l'islam en Belgique ne concerne pas que la scène politique belge : les Turcs du pays ont été, ici comme ailleurs, une cible électorale pour Recep Tayyip Erdogan. De fait, les résultats du référendum turc pour un changement constitutionnel donnant plus de pouvoir au Président montrent que l'adhésion aux positions d'Erdogan est loin d'être marginale en Belgique. D'un point de vue général, alors que le « oui » l'a emporté avec 51,36 % des voix, les Turcs de Turquie n'ont approuvé cette réforme qu'à 51,20 % des voix contrairement aux Turcs de l'étranger qui l'ont votée à 58,66 % (chiffres de l'agence officielle Anadolu). En Belgique, les électeurs turcs ont approuvé à 77,7 % le changement constitutionnel, marquant une adhésion très forte[282]. Le taux de participation est estimé à 60 % (contre 85 % pour la totalité du corps électoral turc)[283]. Les opposants à Erdogan ont probablement beaucoup moins voté que ses soutiens.

  Ce raz-de-marée électoral en faveur de pouvoirs élargis pour le président turc, a bénéficié d'une campagne largement appuyée par les réseaux efficaces liés aux mosquées turques. Felice Dassetto a mis en évidence un certain dédain pour d'autres réseaux, moins structurés : « Dans le Millî Görüş, comme dans toutes les organisations turques, on manifeste aussi de la perplexité teintée d'ironie, devant le « désordre » des mosquées marocaines, comparé à l'organisation structurée des mosquées turques qui soutiennent très activement la Diyanet dans ses efforts de créer un Exécutif des musulmans sur la base des fédérations.[284] »

  Ce résultat a étonné en Belgique : « Peut-on voter pour un pouvoir totalitaire qui met les voix critiques derrière les verrous et être, en même temps, un citoyen qui souscrit à la démocratie ? Ces deux idées peuvent-elles tenir dans une même tête ?[285] » se demandait ainsi un journal néerlandophone au lendemain du scrutin. Les mêmes questions ont été posées – dans toute l'Europe – après les élections présidentielles et législatives de juin 2018 où les Turcs d'Europe occidentale ont massivement (65 %) voté pour Recep Tayyip Erdogan et son parti.

La complexité des réponses

- **Quel interlocuteur pour l'État ?**

  L'islamisme a occupé une part non négligeable du débat public belge au cours des dernières années. La question de la limitation de la diffusion de ses thèses et des influences étrangères sur les musulmans de Belgique a été posée. La première difficulté a été le manque de reconnaissance dont l'EMB jouit en Belgique. Selon Felice Dassetto, « force est de constater que l'islam implanté en

[281] GUTIERREZ Ricardo, « Le parti Islam sous influence iranienne », *Le Soir,* 21 décembre 2012.
[282] « Le « oui » à Erdogan le remporte de justesse: la Turquie aura un système présidentiel », *RTBF,* 16 avril 2017.
[283] « Turquie : Environ 6 électeurs sur 10 ont pris part au référendum en Belgique », *RTBF,* 10 avril 2017.
[284] DASSETTO Felice, *L'Iris et le croissant, op. cit.*
[285] « Vu de Belgique. Peut-on accepter que les Turcs d'Europe soutiennent Erdogan ? », *Courrier International,* 18 avril 2017, citant le De Morgen.

Belgique ne parvient pas à affirmer une figure d'autorité capable de répondre aux fonctions majeures de toute figure d'autorité.[286] » Cet état de fait avait même été souligné publiquement par l'enquête parlementaire qui avait suivi les attentats de 2015 où était indiqué : « Il convient de rappeler ici les difficultés historiques connues par l'EMB pour jouer le rôle qui lui est dévolu et le fait que, pour certains observateurs auditionnés, cet organisme, toujours à l'heure actuelle, continue de souffrir lourdement du fait de n'être que très partiellement représentatif de la communauté musulmane de Belgique.[287] » La question de la représentativité de l'EMB et surtout de son indépendance vis-à-vis des différents mouvements politiques et islamistes continue de se poser avec acuité.

- **Quels leviers d'action ?**
  La majorité des mosquées de Belgique ne sont pas reconnues et donc peu contrôlées par les autorités. La question des imams non reconnus a émergé comme une préoccupation mais la possibilité de contrôle des prédications est très limitée en raison de la liberté de culte garantie constitutionnellement. En 2017, il y avait ainsi 81 mosquées reconnues en Belgique : 39 en Région wallonne, 28 en Flandre et 14 en Région bruxelloise. Quant aux mosquées non reconnues, selon Clémence Dath, « Elle seraient 270, selon la Sûreté de l'État, un peu plus de 200 pour l'Exécutif des musulmans. Il est difficile de donner un chiffre exact[288] ». L'objectif premier affiché est de contrôler par les lois existantes les imams non reconnus[289], notamment les imams étrangers, et d'assurer le service du culte par des imams reconnus dans les mosquées reconnues. Le ministre de la Justice Koen Geens explique : « Il faut maximaliser les mosquées reconnues qui ont un imam reconnu. C'est très compliqué de dire « on ne vous reconnaît que si vous avez un imam reconnu » en termes de liberté de religion mais il faut faire en sorte que 99 % des mosquées reconnues aient un imam reconnu »[290].

- **La Grande Mosquée de Bruxelles comme symbole**
  Le contrat de la Grande Mosquée de Bruxelles a été résilié. Que la mosquée la plus importante et la plus symbolique de la capitale ne soit pas une mosquée reconnue et de plus qu'elle ait été au cœur du financement du salafisme belge n'était plus possible politiquement. Cela était d'autant plus problématique que les conseils donnés sur le site internet de cette institution étaient clairement dans la mouvance salafiste : « Les conseils religieux sur le site internet du CICB portent la marque d'un islam très conservateur. L'imam recommande aux hommes de baisser les yeux lorsqu'une présentatrice de télévision, maquillée, apparaît sur une chaîne de télévision. Il affirme que le port du *niqab*, interdit en Belgique dans les lieux publics, « dépend de la conviction intime de la femme quant à l'obligation de le porter »[291] ».

  La visibilité de cette institution au cœur de la vie musulmane belge posait un réel problème d'image de l'islam en Belgique dont la Grande Mosquée constituait la première vitrine alors même que l'EMB l'avait officiellement remplacée comme instance de dialogue avec le gouvernement. Après

[286] DASSETTO Felice, « Le bouillonnant leadership musulman en Belgique. Au-delà des agitations pour chercher de comprendre les logiques », www.felicedassetto.eu, 26 janvier 2016.
[287] ONKELINX Laurette, DE ROOVER Peter, PIVIN Philippe et VERHERSTRAETEN, Servais pour la chambre des représentants de Belgique, *Enquête parlementaire, op. cit.*
[288] DATH Clémence, « Religions: des mosquées reconnues et des mosquées non reconnues… », *RTBF,* 13 février 2017.
[289] PERROTTE Derek « Ça se passe en Europe : la Belgique veut expulser l'imam de la grande mosquée de Bruxelles », 4 octobre 2017.
[290] www.koengeens.be, 18 mars 2017.
[291] LAMFALUSY Christophe et MARTIN Jean-Pierre, *Molenbeek-sur-Djihad,* Paris, Grasset, 2017.

les discussions consécutives aux attentats, le contrat permettant l'installation du CICB dans la mosquée du Cinquantenaire prendra ainsi fin le 1er avril 2019[292]. Le bâtiment devrait abriter « une nouvelle structure associant l'Exécutif des musulmans de Belgique (EMB) et une communauté locale.[293] ».

- **La difficulté de l'unification des positions**
  Si certaines mesures publiques sont mises en avant, les arbitrages effectués au jour le jour restent très délicats et il n'existe pas de réponse politique uniforme. La complexité des enjeux et des comportements se lit par exemple dans la défense que Philippe Moureaux, ancien bourgmestre de Molenbeek, fréquemment accusé d'avoir acheté la paix sociale par des concessions aux mouvements islamistes : « On me dit que j'aurais laissé se développer l'islamisme pour avoir des électeurs. Je vous rappelle tout de même que le premier bourgmestre qui a interdit le port du voile intégral en Belgique, c'est moi, à Molenbeek.[294] » Les élus font chacun des choix individuels, selon leurs sensibilités et les équilibres des forces politiques au sein de leur commune ou territoire au moment où la décision est prise. La question des financements étrangers reste quant à elle largement en suspens.

- **L'enseignement de l'islam**
  Plusieurs experts comme Corinne Torrekens[295] pointent le problème de l'enseignement de la religion assuré par l'État : les professeurs de religion islamique dans les écoles maîtriseraient mal le français comme le néerlandais, et sont généralement peu diplômés. Certains sujets, comme l'homosexualité ou le conflit israélo-palestinien posent toujours souci. Il y a actuellement un grand travail de réforme, notamment concernant la formation des enseignants.

Michaël Privot considère les cours d'arabe dispensé dans les écoles coraniques comme un vecteur de diffusion de l'islamisme en Belgique. Le contenu des cours de ces écoles, qui apparaissent dans les années 1960 dans le contexte des accords bilatéraux, n'est pas défini par l'État. Il décrit un réseau parallèle à l'administration qui s'occupe de l'instruction de l'arabe avec des professeurs provenant généralement des pays d'origine, sans pour autant dépeindre un phénomène organisé.

1.4. Les foyers de l'islamisme radical en Belgique

Molenbeek, la base arrière

- **Pourquoi étudier Molenbeek ?**
  Le quartier bruxellois de Molenbeek a fait tragiquement parler de lui ces dernières années du fait du nombre de djihadistes qui en étaient issus. Le nom de cette commune reste particulièrement associé à certains noms de terroristes ayant frappé le sol européen, notamment Abdelhamid Abaaoud, Chakib Akrouh, Mohamed Abrini, Salah Abdeslam et son frère Brahim. Après le choc des attentats de Paris et de Bruxelles, Molenbeek est devenu le centre des recherches sur le djihadisme

[292] « La concession de la Grande mosquée de Bruxelles à l'Arabie saoudite prendra fin le 1er avril 2019 », *Le Vif*, 17 mai 2018.
[293] « La gestion de la Grande mosquée de Bruxelles retirée à l'Arabie saoudite », *Le Point,* 16 mars 2018.
[294] BRABANT François et BIVE Alice, « Dehaene et moi, nous avons sauvé le pays du naufrage », entretien avec MOUREAUX, Philippe, dans Wilfried, n° 3, printemps 2018.
[295] Audition avec Corinne Torrekens

et un terrain d'étude privilégié pour les sociologues cherchant à comprendre ce phénomène[296]. Nous disposons donc de nombreuses études sur cette commune, à la fois sur les dynamiques intrinsèques et sur l'articulation de cet espace dans l'espace bruxellois et, plus largement, européen.

Molenbeek, commune où l'industrie jouait un rôle économique central, a grandement souffert des conséquences des crises économiques depuis les années 1970. Elle semble concentrer toutes les dynamiques traditionnellement évoquées comme causes de radicalisation : pauvreté endémique, marginalisation économique et sociale, diffusion d'idéologies islamistes sur la longue durée et difficulté du politique à se positionner sur tous ces enjeux. Encore une fois, notre propos n'est pas d'étudier les idéologies prônant la violence mais plutôt le fonctionnement des réseaux islamistes et des interactions sociales et idéologiques liées à ces réseaux.

- **Molenbeek, un espace à part ?**
  Molenbeek-Saint-Jean est une des communes de Bruxelles, il ne s'agit pas d'un quartier de périphérie comme le sont les banlieues françaises mais, plutôt sur le modèle anglo-saxon, d'un quartier paupérisé du centre-ville. Voici le tableau rapide que Christophe Lamfalussy et Jean-Pierre Martin font de la commune : « En 35 ans, la population a augmenté d'un tiers. La moitié des habitants a moins de 35 ans. […] Le taux de chômage est de 4,12 %. Il grimpe à 52 % chez les jeunes de moins de 25 ans. […] Johan Leman, l'anthropologue flamand, estime que 60 % des habitants de la commune (…) sont d'origine marocaine, auxquels s'ajoutent sans doute des milliers de clandestins[297] »

  Les experts pointent la spécificité de la population d'origine marocaine à Molenbeek : « Selon Mohamed El Hamouti, journaliste et animateur de la radio AraBel FM qui émet en amazigh (la langue berbère) à Bruxelles, 85 % des Belgo-Marocains de Molenbeek proviennent du Rif. » Or, cette région du Maroc est non-arabophone et a fait l'objet d'une importante répression politique et militaire depuis le XXe siècle, cultivant historiquement une tradition de rébellion contre le pouvoir des colonisateurs comme de l'État marocain. Dans un entretien, Pierre Vermeren fait également remarquer le lien étroit de cette région avec la drogue : « totalement laissé à l'abandon par le royaume chérifien, le Rif est aussi un narco-Etat, le grenier à cannabis de l'Europe. Et la Belgique sa principale plaque tournante »[298]. Rik Coolsaet analyse que les liens entre milieux criminels liés à la drogue et radicalisation islamiste ont toujours existé mais qu'on ne peut pour autant affirmer que le nexus criminalité-islamisme est déterminant dans la structuration des mouvements islamistes belges. S'il l'a été pour les frères Bakraoui, membres du commando des attentats du 22 mars 2016 à Bruxelles, c'est n'est pas le cas des membres de Sharia4Belgium, une organisation jihado-salafiste née à Anvers et responsable du départ de nombreux belges vers l'État Islamique[299].

- **Quels islamismes ?**
  Dans cette commune jeune où les mouvements de rébellion violente avaient été importants en 1995, les islamistes ont longtemps été considérés comme des acteurs capables de participer à la gestion des conflits, que les auteurs de *Molenbeek-sur-Djihad* résument ainsi : « Désemparé par ce

[296] Thèse en cours de finalisation d'Hugo Micheron
[297] LAMFALUSSY Christophe et MARTIN Jean-Pierre, *Molenbeek-sur-Djihad,* Paris, Grasset, 2017, 304 p.
[298] EL AZZOUZI Rachida, *La Belgique a laissé salafistes et wahhabites faire leur apostolat,* Mediapart.fr, 4 avril 2016.
[299] https://abonnes.lemonde.fr/europe/article/2013/05/11/sharia4belgium-le-groupe-terroriste-a-l-origine-de-l-envoi-de-combattants-belges-en-syrie_3173035_3214.html

phénomène nouveau – la rébellion de la jeunesse immigrée – il [le bourgmestre] se tourne comme d'autres élus belges et français vers les grands frères qui ont été engagés comme animateurs de quartier et surtout vers les mosquées. Les Frères musulmans et les salafistes ont déjà commencé leur travail de sape pour contrôler, sous la houlette de l'Arabie saoudite, la vie spirituelle et la vie, tout court, des communautés immigrées. »

L'organisation des réseaux marocains de Molenbeek et les financements n'étaient pas assez importants pour concurrencer les organisations islamistes sur le terrain qui se présentaient donc comme les seuls intermédiaires religieux crédibles. Par ce biais, les Frères musulmans et les salafistes ont imposés leurs terrains de négociations : « En contrepartie, les imams demandent des faveurs aux autorités. D'aménagements en accommodements raisonnables, ils tissent une toile invisible d'où, petit à petit, il devient bien difficile de s'échapper. Comme d'autres élus bruxellois, Philippe Moureaux est accusé d'avoir acheté la paix sociale ».

Or, dans un espace où les questions sociales et les questions de discriminations prenaient tant de place, le discours victimaire des Frères musulmans a pu particulièrement se développer. « Les Frères musulmans nous font comprendre que l'athéisme, le communisme, l'Occident sont contre la religion de l'islam – la « vérité vraie » –, qu'une compatibilité est impossible, explique Farid Abdelkrim, le dissident français de la mouvance. Ils nourrissent ce discours par les thèmes de la colonisation, l'immigration, la discrimination, l'affaire du foulard… Cet islam aux allures de bouclier identitaire construit un « eux contre nous ».[300] » Les islamistes permettaient ainsi non seulement de limiter l'expression de la violence – ce qui était recherché par les autorités communales – mais aussi de donner une identité positive au sein d'une idéologie forte. Cependant, cette identité religieuse qui n'est pas du tout incompatible avec une identité nationale devient une identité unique lorsqu'elle est prêchée par les islamistes. Ces derniers ne font pas rassembler les croyants dans l'*Oumma* mais les opposent également aux non-croyants.

Notre propos ici n'est pas d'analyser le processus djihadiste à Molenbeek, ce que des sociologues ont fait par ailleurs. Il s'agit simplement de voir que cette progression du communautarisme a conduit à une séparation sociale, alors même que le discours tenu dans les mosquées n'était pas nécessairement violent. La dichotomie entre musulmans et non-musulmans est ainsi résumée dans les propos de Farid Abdelkrim : « En fin de compte, très peu de recrutements ont eu lieu au sein des mosquées belges […] mais le terrain idéologique a été préparé dans la mosquée. […] Quand un imam parle le vendredi des ennemis de l'islam, il plonge le fidèle dans un monde binaire où il y a les musulmans et les autres. Le gamin sort de la mosquée, continue la discussion avec d'autres, s'enfonce dans une posture victimaire ou offensive, et puis quand il rentre chez lui, il va continuer sa quête sur Internet[301] ».

L'axe Anvers-Vilvoorde-Bruxelles

Cependant, si Molenbeek a concentré les regards, il ne s'agit pas d'un cas isolé. Molenbeek n'est pas la seule commune de Bruxelles à voir se développer l'islamisme ni à envoyer des combattants

[300] LAMFALUSSY Christophe et MARTIN Jean-Pierre, *Molenbeek-sur-Djihad,* Paris, Grasset, 2017, 304 p.
[301] LAMFALUSSY Christophe et MARTIN Jean-Pierre, *Molenbeek-sur-Djihad, op. cit.* citant Farid Abdelkrim, ancien Frère musulman français.

djihadistes en Syrie. Certains lieux de départ ont été remarqués : « La grande majorité des djihadistes

belges en Syrie sont originaires de Flandre et de Bruxelles, et principalement de l'axe Anvers-Malines-Vilvorde-Bruxelles, selon les experts.[302] »

Il s'agit, selon l'expression de Marie-Béatrice Baudet, d'« une ligne de chemin de fer comme une traînée de poudre.[303] » Bruxelles et Anvers ne sont séparées que d'une cinquantaine de kilomètres. L'axe du canal de Bruxelles à l'Escaut, voie de communication structurante de Belgique, rassemble plusieurs anciens espaces ouvriers paupérisés en même temps qu'il permet la circulation des personnes et des biens, légaux comme illégaux.

Cet axe a été placé sous le feu des projecteurs en raison des filières djihadistes de départ vers la Syrie, telles que le groupe Sharia4Belgium dont le prédicateur le plus en vue, Fouad Belkacem, s'est particulièrement illustré par ses condamnations judiciaires pour ses liens avec le terrorisme. En 2010, celui qui se présentait comme un parti salafiste se présentait aux élections législatives à Anvers. Le déplacement de ses membres, et particulièrement de Fouad Belkacem ont été étudiés dans ce cadre et montrent l'importance des déplacements personnels le long de l'axe du canal comme le résume Marie-Béatrice Baudet : « Les déménagements sont fréquents. Un jour à Anvers, le lendemain à Molenbeek ou à Vilvorde.[304] »

2. Allemagne

2.1. Les musulmans d'Allemagne, une immigration multicommunautaire à prédominance turque

Selon l'Office fédéral des migrations et des réfugiés (BAMF), en décembre 2015, entre 5,4 % et 5,7 % des 82,2 millions d'Allemands étaient de confession musulmane (soit 4,4 à 4,7 millions)[305]. D'après une estimation du Pew Research Center, ce nombre serait passé à 4,9 millions en 2017.[306] La plus grande communauté musulmane du pays est d'origine turque (51 %)[307]. Celle-ci s'est installée en Allemagne à partir de 1961 durant le boom économique, à la demande du gouvernement de la République Fédérale d'Allemagne qui manquait de main d'œuvre. Suite à la détérioration de la situation politique et économique en Turquie dans les années 1970, une grande partie de ces Turcs sont restés Outre-Rhin et ont été rejoints par leurs familles.[308] À cette même époque, d'autres pays avec d'importantes populations musulmanes comme le Maroc, la Tunisie et la Yougoslavie signent des accords avec l'Allemagne pour y envoyer de la main d'œuvre.[309] Seul un quart des musulmans en Allemagne y sont arrivés récemment, pour la plupart en tant que réfugiés suite aux guerres de

[302] « Vilvorde demande 2,28 millions pour combattre le radicalisme », *RTBF,* 9 février 2015.
[303] BAUDET Marie-Béatrice, « Sur la route des djihadistes, entre Anvers et Bruxelles », *Le Monde,* 23 novembre 2015.
[304] *Ibid.*
[305] STICHS Anja, *Wie viele Muslime leben in Deutschland?* Document de travail pour le Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Office fédéral pour la migration et l'asile), 2016.
[306] « Europe's Growing Muslim Population », Pew Research Center, 29 novembre 2017.
[307] STICHS Anja, *Wie viele Muslime leben in Deutschland?, op. cit.*
[308] KAUSCHANSKI Alexander, « Was Studien über Muslime erzählen. » *Süddeutsche Zeitung.* 31 mars 2018.
[309] HORST Franck « Salafist jihadism in Germany », IDC Herzliya ; International Institute for Counter-Terrorism, 2011.

Yougoslavie, d'Irak et de Syrie.[310]

Avec l'importation de main-d'œuvre à partir des années 1960, l'Allemagne a réussi à renforcer son économie, mais a dû faire face à des problèmes d'intégration. Selon une étude effectuée en 2007 par le ministère de l'Intérieur allemand, 71,9 % des parents d'origine turque considèrent la société allemande comme une menace au développement religieux et culturel de leurs enfants.[311] Plus encore, 17,9 % des musulmans allemands ont confirmé que la menace posée envers l'islam par l'Occident justifierait l'utilisation de la violence.[312] Plus récemment, et selon une étude menée en 2015 sur 10 638 adolescents en Basse-Saxe, 30 % des 500 élèves musulmans de l'enquête sont d'accord avec l'idée qu'ils pourraient « combattre pour l'islam et risquer leur vie » et 27 % se retrouvent dans l'affirmation : « les lois islamiques de la charia, selon laquelle par exemple l'adultère et l'homosexualité doivent être sévèrement punis, sont bien meilleures que les lois allemandes[313] ». Ce problème a longtemps été ignoré par le gouvernement qui ne voyait pas venir la montée de l'islamisme. Comme l'affirme Asiem El Difraoui, politologue germano-égyptien spécialiste du monde arabe, l'attention était davantage portée sur l'extrême gauche et l'extrême droite. Ce n'est donc qu'une décennie après la France ou le Royaume–Uni que l'Allemagne commence à s'inquiéter de la montée de l'islamisme. Contrairement à ces deux pays, elle n'avait pas été frappée par la violence djihadiste sur son sol.

C'est en 2011 que l'Office fédéral de protection de la constitution publie une première étude sur les salafistes dans le pays. Les derniers chiffres, parus en avril 2018, montrent une augmentation du nombre de salafistes, estimés aujourd'hui à 11 000[314]. Ce nombre a doublé depuis 2013. Selon Hazim Fouad, chercheur en études islamiques, cette augmentation est due au fait que les agences de renseignement ont mobilisé plus de ressources humaines en réponse aux attentats terroristes qui ont frappé l'Europe ces dernières années. Il pense effectivement que le nombre de recruteurs salafistes aurait diminué dû à la répression du gouvernement. Malgré cela, il s'accorde avec les experts allemands auditionnés et affirme que ce chiffre est une sous-estimation, car il ne prend en compte que les salafistes actifs, et ne comptabilise pas toutes les personnes influencées par le salafisme. Comment les islamistes se sont-ils implantés en Allemagne et comment opèrent-ils ?

2.2. L'implantation des islamistes en Allemagne : la centralité des Frères musulmans

C'est après la Seconde Guerre mondiale que les premiers islamistes s'installent en Allemagne. Contrairement au schéma que nous avons rencontré en France et en Belgique, où l'implantation des islamistes a commencé avec l'arrivée des tablighis suivie par l'implantation des Frères musulmans et enfin des salafistes, c'est avec l'arrivée des Frères musulmans qui fuyaient l'Égypte de Nasser dans les années 1960 que l'islamisme apparait dans le pays. Le mouvement Tabligh est en effet quasi absent du paysage allemand. Selon le Pew Research Center[315], alors que le groupe a connu une

[310] STICHS Anja, *Wie viele Muslime leben in Deutschland?, op. cit.*
[311] HORST Franck « Salafist jihadism in Germany », *op. cit.*
[312] *Ibid.*
[313] LEUBECHER Marcel, et BREYTON Ricarda Breyton, « Islamistische Tendenzen im Klassenzimmer », *Welt,* 1er octobre 2018.
[314] BURACK Cristina, « Number of Salafists in Germany has doubled in past five years », *Deutsche Welle,* 4 avril 2018.
[315] Pew Research Center, Muslim Networks and Movements in Western Europe, septembre 2010.

croissance substantielle dans une grande partie de l'Europe, ses efforts prosélytes n'ont pas toujours été couronnés de succès. En Allemagne, les tablighis ont eu du mal à pénétrer les communautés musulmanes essentiellement composées d'immigrants venant de Turquie, pays où le groupe est pratiquement absent.

Réorganisant leur communauté autour de personnalités comme Saïd Ramadan, les Frères musulmans établissent des liens avec les réseaux fréristes en France et en Suisse, particulièrement avec les Frères musulmans de Genève. Munich, où ils construisent leur première mosquée (centre islamique de Munich), est le premier foyer de l'islam politique en Allemagne. Vingt ans plus tard, suite au massacre de Hama en 1982, des Frères musulmans syriens, forts de leur expérience militante, se réfugient en Allemagne et plus précisément à Aix-la-Chapelle. Ils y construisent la "mosquée Bilal" et le centre islamique d'Aix-la-Chapelle qui devient le quartier général des Frères musulmans syriens en Europe.

En parallèle, durant les années 1960 et 1970, l'immigration turque introduit une autre forme d'islam en Allemagne : un islam kémaliste modéré. Cette première vague n'avait pas de revendications politiques. Cependant, la révolution iranienne donne une actualité à une forme de « néo-islamisation » des communautés musulmanes du pays qui mène à son tour à une politisation de l'islam. Les années 1980 sont également marquées par la montée de l'islamisme en Turquie et par la création du DITIB en Allemagne, qui assure le lien religieux entre la Turquie et sa diaspora. Mais c'est essentiellement le Millî Görüş, créé en 1975, six ans après la création de sa maison-mère en Turquie, qui structurera les premières revendications politiques militantes des musulmans de la communauté turque et organisera des campagnes pour la construction de mosquées.

Dans les années 1990, le salafisme inspiré des pays du Golfe s'introduit dans le pays par le biais de prédicateurs immigrés qui organisent des séminaires dans des salles de prières. Le foyer principal des musulmans arabophones a longtemps été l'Académie du roi Fahd à Bonn, un complexe comprenant une école privée et une mosquée. Construite suite à un décret royal saoudien en 1995, l'académie a été soupçonnée d'attirer les islamistes en Allemagne et a fermé ses portes en 2017.[316] La mosquée Al-Quds de Hambourg (devenue mosquée Taibe) constitue un autre foyer important des musulmans arabophones. Celle-ci a été le lieu de rencontre de la cellule de Hambourg, un groupe d'islamistes radicaux qui a joué un rôle clé dans les attaques du 11 septembre 2001, certains de ses membres pilotant les avions détournés lors de l'attentat. En 2001, les autorités allemandes ont décidé cependant de ne pas fermer la mosquée afin de « garder un œil » sur les salafistes.[317] La mosquée Al-Quds sera finalement fermée 9 ans plus tard, en 2010, car on la soupçonnait d'être un lieu de rencontre pour des extrémistes qui auraient planifié des attaques en Europe. La politique allemande est extrêmement prudente face à la diversité religieuse, les autorités craignant d'être accusées de discrimination.

Au départ, les mouvements salafistes opéraient par la prédication, principalement imprégnée d'idées wahhabites. Comme le précise Hazim Fouad, ce phénomène était très isolé, mais les salafistes ont réussi néanmoins à créer des liens avec des personnes qui sont nées et qui ont grandi en Allemagne. Certains acteurs islamistes ciblaient des Allemands convertis pour les convaincre de poursuivre des

[316] « Controversial Saudi school in Bonn to close. » *Deutsche Welle*, 28 août 2016.
[317] JOHNSON Ian, « Life and Death of a Radical Mosque » *Foreign Policy,* 9 août 2010.

études islamiques en Arabie saoudite. C'est le cas de Christian Ganczarski, qui fut l'un des premiers cas de radicalisation en Allemagne. Il avait été approché par un gynécologue saoudien du nom de Nadeem Elyas qui recommanda son nom pour une bourse d'étude islamique en Arabie saoudite.[318]

L'Académie du roi Fahd

L'Académie du roi Fahd comprend une école privée et une mosquée financées par l'Arabie saoudite et initialement destinées à recevoir les enfants des diplomates arabes résidant à Bonn. Suite aux attaques du 11 septembre, les services scolaires de Bonn ont découvert que l'école transmettait à ses élèves des préceptes religieux fondamentalistes et ne respectait pas les programmes scolaires. Un imam y aurait même appelé les fidèles à la guerre sainte contre l'Occident lors d'une prière du vendredi.[319] En 2003, un compromis aurait été trouvé entre les gouvernements saoudien et allemand pour ne pas fermer l'Académie. Plusieurs années plus tard, en 2017, l'Académie fermera finalement ses portes, sous prétexte que le système éducatif allemand étant « l'un des meilleurs au monde », l'Arabie saoudite ne voyait plus l'intérêt d'avoir une école saoudienne dans le pays.[320] Selon Henner

Fürtig, directeur de l'institut GIGA des études du Moyen Orient, la fermeture de l'Académie serait en lien avec les réformes établies dans le cadre de la « vision 2030 » du prince héritier Mohamed Ben

[318] HORST Franck, « Salafist jihadism in Germany », *op. cit.*
[319] BENYAHIA-KOUIDER Odile, « Bonn pactise avec l'école saoudienne » *Libération,* 1er novembre 2003.
[320] « Controversial Saudi school in Bonn to close. » *Deutsche Welle,* 28 août 2016.

Salman qui chercherait à améliorer l'image du Royaume en Europe.[321]

L'Académie du roi Fahd.

Source : Hans Weingartz, utilisée selon les termes de la license Creative Commons Attribution – Partage à l'Identique 3.0.

2.3. État des lieux du salafisme en Allemagne : le rôle clé des prédicateurs

Dans les années 2000, qu'ils soient convertis ou fils d'immigrés, les Allemands de naissance prennent le relais de la prédication salafiste. Nina Wiedl, experte du salafisme et de la *da'wa* en Allemagne, explique que c'est durant cette période que le salafisme, jusqu'alors cantonné au niveau local, émerge comme phénomène national. Plus précisément, c'est en 2005 que des personnalités salafistes commencent à se faire connaitre, notamment Pierre Vogel (Abu Hamza), un ancien boxeur allemand converti, ou Mohammad Çiftçi (Abu Anas), fils de l'un des fondateurs de Millî Görüş.

Exceptés Mohammad Çiftçi, qui a fait des études en droit islamique à l'université de Médine et Pierre Vogel qui est passé par La Mecque, la plupart des prédicateurs allemands sont autodidactes. Comme le précise Hazim Fouad, bien qu'il n'y ait pas d'études empiriques sur le sujet, il semblerait que la dernière génération d'islamistes n'ait pas une connaissance théologique aussi importante que celle qu'avaient les soutiens d'Al-Qaïda dix ans auparavant. Le discours des salafistes est plus superficiel, simpliste et leur connaissance de l'islam est moindre. Leur succès provient surtout de leur charisme et du fait qu'ils parlent arabe et allemand, ce qui leur donne une légitimité et leur permet de s'adresser à un public local qu'ils connaissent bien et auquel ils savent parler. Comme l'explique Hazim Fouad, ces prédicateurs bénéficient également d'une assistance étrangère, notamment d'une influence saoudienne à travers la distribution gratuite de matériel de *da'wa* comme des brochures et des dépliants traduits de l'arabe à l'allemand. Asiem El Difraoui précise en outre qu'il existe une concomitance entre la montée des réseaux sociaux et la montée du salafisme en Allemagne. Les propagandes vidéo jouent ainsi un rôle important dans la radicalisation.

Parmi ces prédicateurs, c'est le groupe « Die Wahre Religion », ou « La vraie religion » (DWR) qui s'est fait le plus connaître. Cette organisation, créée par Ibrahim Abou-Nagie, un Allemand d'origine palestinienne, a organisé une campagne sous le nom de « Lies! » dont le but était de distribuer gratuitement 25 millions de Corans traduits en langue allemande. L'injonction « Lies », ou « Lis! » en allemand, fait référence au premier mot de la révélation coranique. En effet, selon la tradition musulmane, le premier contact entre Mahomet et le divin se fit par l'intermédiation de l'archange Gabriel (jibril) qui lui donna le conseil suivant : « Lis » (Iqra ! en arabe). En 2016, le ministre de l'Intérieur allemand a annoncé que 140 des membres du groupe DWR avaient été en Syrie et en Iraq pour combattre aux côtés de l'organisation État Islamique.[322] DWR a été dissout par le gouvernement allemand en novembre 2016. Selon Hazim Fouad, ce serait de cette organisation que le réseau clandestin d'Abu-Walaa aurait émergé. Ce prédicateur d'origine irakienne basé à Hildesheim a été arrêté en 2016 pour avoir dirigé un réseau chargé de recruter de jeunes musulmans allemands partis en Irak et en Syrie.[323]

Aujourd'hui, d'après Nina Wiedl, les principales références des salafistes allemands seraient al-Albani,

[321] *Ibid.*
[322] EDDY Melissa, « Germany Bans 'True Religion' Muslim Group and Raids Mosques. » *New York Times,* 15 novembre 2016.
[323] CRUICKSHANK Paul. 2016, « A look inside the Abu Walaa ISIS recruiting network. » *CNN,* 29 décembre 2016.

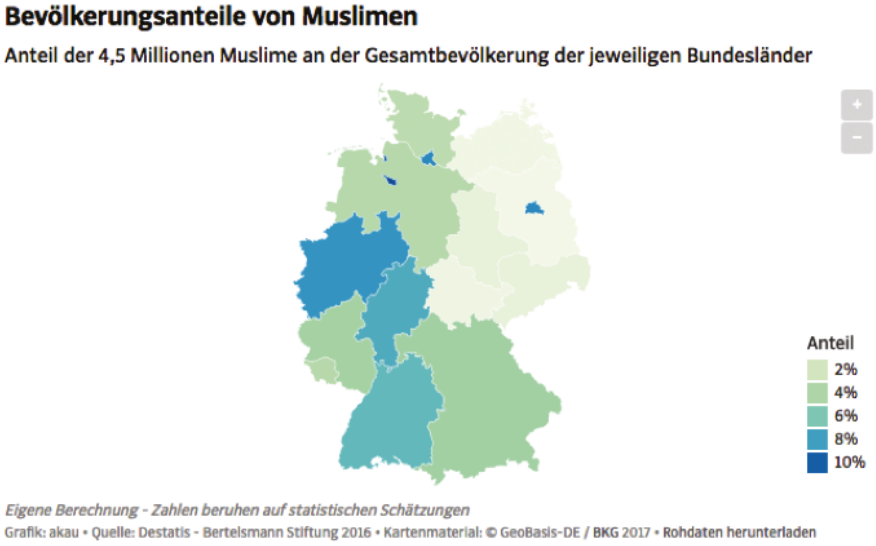
le savant d'origine albanaise qui a relancé l'étude des *hadiths* et Ibn Baz, savant conservateur et ancien Grand mufti saoudien. L'influence de Madkhali, fondateur du Madkhalisme, l'un des courants salafistes les plus radicaux, s'y limiterait à quelques groupes non-influents. Les experts allemands distinguent quatre tendances au sein des salafistes :

1. Les quiétistes qui, en Allemagne, sont généralement qualifiés de Madkhalistes. Ils ne s'intéressent pas à la politique et sont généralement non-violents.
2. Les activistes : à mi-chemin entre le quiétisme et l'islam politique, cette catégorie est très orientée vers la *da'wa* et qui s'oppose au djihad.
3. Les radicaux qui œuvrent pour un changement sociétal à travers l'éducation. Ils ne critiquent pas le djihad mais ne le pratiquent pas. Ils soutiennent par exemple le djihad contre Bachar al-Assad, mais pas contre le roi du Maroc.
4. Les djihadistes qui soutiennent les attaques terroristes en Europe et le djihad global.

Selon Hazim Fouad, en raison de la répression du gouvernement, la scène salafiste s'est affaiblie et s'est abritée, loin des mosquées, dans les maisons privées, les commerces et les cafés. La plupart des activités publiques ont disparu des écrans des autorités et pourtant de l'avis de tous les experts, le salafisme continue à se répandre.

2.4. Les foyers de l'islamisme allemand

Comme le montre la carte ci-dessous, le nombre de musulmans varie considérablement d'un *Länder* à l'autre. Comme nous l'avons expliqué précédemment, la majorité des musulmans allemands s'est installée dans le pays avant sa réunification, pour combler le manque de main d'œuvre durant le



boom économique en RFA. Aujourd'hui, la plupart des musulmans se trouve donc dans l'Ouest

de l'Allemagne et vit dans des villes plutôt que dans des campagnes. Un tiers d'entre eux habite en Rhénanie-du-Nord-Westphalie, le *Länder* qui comprend le Ruhr, région la plus industrialisée d'Allemagne, et où 1 habitant sur 10 est musulman.

Source : Süddeutsche Zeitung, Carte du pourcentage de musulmans par région.

C'est aussi en Allemagne de l'Ouest que les mouvements islamistes ont commencé à émerger. Ceux-ci ont des connections historiques avec les mouvements néerlandais alors que dans le sud, le salafisme a été importé d'Egypte et de la péninsule Arabique. D'autres ont établi des liens solides avec les communautés de Strasbourg et Mulhouse. Contrairement aux autres pays d'Europe analysés, la société allemande connaît moins de repli communautaire. Les islamistes allemands ne prennent donc pas vraiment racine dans des villes spécifiques mais se déplacent plutôt de villes en villes. Ils s'installent également dans de petites villes provinciales pendant des périodes limitées, avant de changer de destination.

Il est cependant possible d'identifier plusieurs centres de l'islamisme allemand. Parmi eux, Bonn et Hambourg, mentionnés précédemment, ont longtemps été les foyers des salafistes arabophones, alors que Munich et Aix-la-Chapelle accueillent les premiers Frères musulmans. C'est également à Hambourg que siège le principal foyer chiite allemand : le centre islamique d'Hambourg, dont le directeur, nommé par le ministère des Affaires étrangères iranien est le représentant officiel du Guide Suprême en Europe. Le centre constitue le point de rencontre des membres du Hezbollah en Allemagne.[324] Cologne constitue le centre européen de l'islam turc. La ville accueille effectivement les sièges de la DITIB et de Millî Görüş. Cologne a également été le terreau d'un groupe islamiste nommé le Califat de Cologne. Celui-ci était actif en Allemagne et en Turquie entre 1984 et 2004 et œuvrait dans l'objectif de restaurer le califat en Turquie.

Selon Asiem El Difraoui, c'est essentiellement lors de la guerre en Bosnie que se sont structurés des foyers et des centres islamiques dans le sud de l'Allemagne à Ulm et Neu Ulm, le « Londonistan » allemand, comme les appelle Robert Leiken[325]. Neu Ulm était effectivement le siège du MKH (Multikultur Haus), dont certains membres avaient des liens avec les militants bosniaques. Parmi eux, le Dr. Yahia Yusuf, l'une des personnalités les plus importantes du centre, avait fondé l'organisation caritative « Organisation de secours des hommes pour les hommes » qui soutenait des militants musulmans en Bosnie. C'est d'ailleurs au MKH que David Mitterhuber, prédicateur allemand salafiste passé par Médine, dont l'action principale se confinait à la lutte idéologique, avait commencé à prêcher en arabe et en allemand. Il est également un ancien membre du centre islamique d'Aix-la-Chapelle d'Issam al-Attar et le traducteur du livre *Misconceptions on Human Rights in Islam*, un pamphlet validant les punitions physiques pour les offenses à l'idéologie wahhabite. Le deuxième foyer salafiste de la région, le centre d'information islamique (IZZ), était situé à Ulm. Certains de ses membres les plus hauts placés avaient suivi un entraînement dans les camps de l'Union du Jihad Islamique. Deux d'entre eux, Attila Selek et Fritz Gelowicz faisaient partie de la cellule de Sauerland, responsable d'un complot terroriste en 2007.[326]

Berlin semble être le plus grand foyer actuel pour les salafistes. En effet, parmi les 930 Allemands qui

[324] HORST Franck, « Salafist jihadism in Germany », *op. cit.*
[325] LEIKEN Robert S, *Angry Muslims, The Revolt of the Second Generation,* New York, Oxford University Press, 2012, 328 p.
[326] HORST Franck « Salafist jihadism in Germany », *op. cit.*

se sont rendus en Syrie ou en Irak, 127 avaient un lien avec Berlin.[327] Entre 2011 et 2017, le nombre de salafistes résidant dans la ville a été multiplié par quatre, pour atteindre 950 individus[328]. Ceux-ci sont à 90 % des hommes, âgés en moyenne de 34 ans (33 pour les femmes)[329]. Les salafistes de Berlin habitent essentiellement les quartiers dominés par une forte proportion d'immigrés à l'ouest de la ville[330]. La moitié d'entre eux sont Allemands (dont un tiers sont binationaux) ; parmi les étrangers, les Russes (Nord-Caucase) sont majoritaires[331]. Ainsi, dans une entrevue à la Deutsche Welle, le chef du renseignement domestique Hans-Georg Maassen a déclaré que les islamistes de la région du Caucase du Nord représentaient une menace majeure pour la sécurité en Allemagne. En effet, environ 500 activistes tchétchènes, daghestanais et ingouches résident dans le pays. Beaucoup d'entre eux ont une expérience de combat, ayant non seulement combattu dans les guerres en Tchétchénie, mais aussi dans les conflits récents en Syrie et en Irak[332].

Le cas de la Tchétchénie

République constitutive de la fédération de Russie, la Tchétchénie a une population de 1,4 million d'individus à 90 % musulmane sunnite. Le paysage religieux est fortement teinté de soufisme : 80 % des musulmans tchétchènes feraient partie des deux grandes confréries que sont la Naqshbandiya (20 %) et la Qadiriya (60 %).

- **Histoire de l'islamisme en Tchétchénie**
  L'islam est arrivé au VIIe siècle dans la région du Caucase. Bien que l'islamisation fut lente et ne s'acheva qu'au XVIIe siècle, l'islam est considéré comme un héritage de l'histoire qui façonna la culture tchétchène. Le soufisme s'est implanté dans la région au XVIIIe siècle dans la foulée des guerres du Caucase. Le soufisme a tout d'abord constitué un élément de mobilisation contre la puissance russe dans les années 1990, au moment où le djihad tchétchène pris une place particulièrement importante. Trois ans après la proclamation de son indépendance de la Russie en 1991, dans la foulée de la fin de la Guerre Froide, cette dernière décide d'attaquer la Tchétchénie pour stopper les velléités indépendantistes, s'engageant ainsi dans la première guerre tchétchène. Ces évènements ont favorisé l'émergence d'un islamisme radical inspiré du salafisme et du wahhabisme, en rupture avec la tradition hanafite de la région. La signature d'un accord de paix en 1996 entre les deux acteurs mit fin au conflit sans mettre un terme aux hostilités. Un nouveau conflit allait embraser la région dès 1999. À l'issue de cette seconde guerre tchétchène, Vladimir Poutine autorisa le développement d'un islam fondamentaliste tant que la Tchétchénie restait sous le giron russe. En 2007, une mouvance islamique autoproclama l'indépendance de l'Émirat du Caucase, et déclara ensuite son allégeance à l'État Islamique en 2015.

  La Russie a eu un rôle conséquent dans la formation de mouvements islamistes en Tchétchénie

[327] *Hintergründe zu den Angehörigen des salafistischen Spektrums in Berlin,* Senatsverwaltung für Inneres und Sport (Direction du Sénat pour l'Intérieur et le sport), 2017.
[328] « In Berlin, Salafist extremist scene nears 1,000 members: report » *Deutsche Welle,* 17 Janvier 2018.
[329] *Ibid.*
[330] *Ibid.*
[331] *Ibid.*
[332] « Number of Salafists in Germany reaches record high » *Deutsche Welle.* 10 Décembre 2017.

durant les deux guerres qui ont opposé les deux pays. Avec l'arrivée au pouvoir de Ramzan Kadyrov, la Russie, et spécialement Valdimir Poutine, bénéficie d'un appui dans la région et d'un contrôle certain sur le territoire tchétchène. Moscou a par exemple financé la politique de reconstruction du pays menée à partir de 2006. Malgré la grande liberté laissée par Vladimir

Poutine au dirigeant, le contrôle russe sur ce dernier ne semble pas parfait. De plus, La Russie devient en 2017 le premier exportateur de combattants étrangers vers l'État Islamique, avec près de 3 400 Russes à majorité tchétchène. Cette tendance au djihadisme des combattants tchétchènes est aussi visible par les chiffres dévoilés par la DGSI : près de 7 à 8 % des Français impliqués dans les filaires djihadistes sont d'origine tchétchène.

- **La Tchétchénie sous Kadyrov**
  On assiste depuis la prise du pouvoir de Ramzan Kadyrov en 2006 à une montée du soufisme et à son emprise grandissante sur le pouvoir politique et la vie publique, le tout sous la protection de Moscou. Il s'appuie sur une branche soufie nationalisée et étatisée de la *qadiriyya* appelée la Kunta Hadji. Ce mouvement créé par Kunta Hadji Kishiev (1829-1867) est à la base de l'idéologie de Kadyrov, ce dernier ayant fait du jour de sa mort une journée de commémoration nationale. Malgré une application très rigoriste de l'islam, cette interprétation de l'islam ne peut être qualifiée de salafiste car elle ne se limite pas aux textes premiers et intègre des traditions islamiques locales. Ramzan Kadyrov a établi sa propre législation inspirée de la charia et elle demeure très conservatrice sur la question des mœurs, instaurant notamment le port du voile obligatoire pour les femmes, autorisant la polygamie ou contrôlant la consommation d'alcool. Ces pratiques sont pourtant en opposition avec la Constitution russe. La Tchétchénie utilise aussi l'islam pour justifier la répression des homosexuels. *Novaïa Gazeta* a dévoilé ainsi les cas d'enlèvements de plus d'une centaine de personnes soupçonnées d'être homosexuelles. L'article 148 du Code Pénal tchétchène a réintroduit dès 1996 la pénalisation de la sodomie. Ainsi, l'islam rigoriste prôné par Ramzan Kadyrov repose sur une relecture personnelle des traditions soufies ainsi que du *adat* et participe d'une volonté d'asseoir son pouvoir et de contrôler la population. Mais, son objectif final semble beaucoup plus politique que religieux. Son rigorisme laisse ainsi la place au pouvoir d'attraction exercé par Daech.

- **La mouvance wahhabite en Tchétchénie**
  Le mouvement wahhabite s'est affirmé dans les années 1990 en profitant des divisions dans les autres mouvances islamiques et de la liberté religieuse offerte par le régime de l'époque. Les wahhabites continuent de recruter de nouveaux adhérents parmi les jeunesses sans emploi, faisant appel aux médias de masse. Le mufti tchétchène Sultan Mirzayev a déclaré que l'Arabie saoudite était responsable de la présence wahhabite dans le pays qui avait prospérée *via* le financement d'études pour des jeunes étudiants en religion en Arabie saoudite. Il s'est élevé contre cette lecture de l'islam qui « n'offre rien de plus que la mort et la destruction ». Aujourd'hui, les wahhabites sont opposés à Ramzan Kadyrov qu'ils accusent de complaisance avec le soufisme qu'ils dénoncent comme contraire aux règles pures de l'islam. En avril 2017, Salakh Mezhiyev a annoncé qu'il n'y aurait plus de branches wahhabites et chiites présentes en Tchétchénie, annonçant donc un bannissement de ses mouvements.

La mosquée al-Nur, décrite comme étant « la plus radicale de la ville », est au centre de la scène salafiste berlinoise. [333] Celle-ci a été créée en 2001, et l'achat du complexe où elle se trouve a été financé à 75 % par l'organisation caritative saoudienne Al-Haramain. En 2003, certains individus liés à la mosquée ont été arrêtés pour avoir planifié une attaque terroriste.[334] Leur *leader,* Ihsan Garnaoui, d'origine tunisienne, avait été arrêté en 2003 dans une voiture diplomatique avec à son volant, Mohamad J. Fakihi, directeur du département des affaires islamiques de l'ambassade saoudienne à Berlin. Celui-ci avait déjà été repéré par les renseignements allemands qui avaient trouvé sa carte de visite parmi les affaires de Mounir el-Moqtassed, l'un des membres de la cellule d'Hambourg.[335] Selon le Wall Street Journal, Fakihi aurait déclaré dans une lettre à ses supérieurs en Arabie saoudite que son but était de « transformer Berlin en un centre islamique de prosélytisme pour l'Europe de l'Est. »[336] Comme l'indique Leiken, « les connections entre le diplomate saoudien et les extrémistes, bien qu'elles ne prouvent pas de complot terroriste, démontre le rôle que la doctrine wahhabite pourrait jouer dans la radicalisation. » [337]

Les Turcs d'Allemagne et les convertis : nouvelles cibles des djihadistes

En 2007, la presse allemande s'inquiète de la présence de trois convertis parmi les membres de la cellule de Sauerland. Breininger, Schneider et Gelowicz ont tous les trois grandi dans des familles chrétiennes de la classe moyenne allemande. Le salafisme serait ainsi attractif pour des personnes qui viennent de se convertir à l'islam, car il présente une vision claire du monde, ce qui facilite leur apprentissage de la religion.[338] Alors que certains passent, dans une deuxième phase, à une interprétation moins stricte de l'islam, d'autres se radicalisent davantage : dans son livre « Angry Muslims », Robert Leiken précise que 35 % des djihadistes nés en Europe et actifs entre 1993 et 2005, sont des convertis. Cependant, les convertis ne présentent qu'une fine proportion des musulmans européens (0,005 en Allemagne, et 0,009 en France). Comme il l'explique, un musulman allemand converti aurait donc 80 fois plus de chances qu'un individu né musulman de devenir djihadiste[339]. Il compare les expériences des convertis à celles des radicalisés : « Le radicalisé, comme le converti, traverse généralement une crise morale et serait dans une phase de questionnement »[340]. Il serait donc plus réceptif aux réponses que lui apportent les recruteurs.

Six mois plus tard, en mars 2008, un autre phénomène commença à inquiéter les observateurs allemands. Alors que l'on considérait que la communauté turque avait été épargnée par la radicalisation, Cünyet Çiftçi, un jeune turc de deuxième génération fit exploser une camionnette chargée d'explosifs dans un poste de garde américain en Afghanistan. C'est le premier turc né et élevé en Allemagne à commettre un attentat suicide. Les Turcs étaient effectivement vus comme

[333] ÖZYÜREK Esra, Being German, Becoming Muslim, *Race, Religion and Conversion in the New Europe,* Princeton University Press, 2014, 176 p.
[334] HORST Franck, « Salafist jihadism in Germany », *op. cit.*
[335] LEIKEN Robert S, *Angry Muslims, op. cit.*
[336] CRAWFORD David, « How a Diplomat From Saudi Arabia Spread His Faith » *The Wall Street Journal,* 10 septembre 2003.
[337] LEIKEN Robert S, Angry Muslims, *op. cit.*
[338] ÖZYÜREK *Esra. Being German, Becoming Muslim, op. cit.*
[339] *Ibid.*
[340] *Ibid.*

« des personnes calmes, travailleuses (…) reconnaissantes d'être en Allemagne »[341]. Selon Hazim Fouad, pour la communauté turque, le salafisme est un problème arabe. Cependant, bien que la majorité des groupes organisés turcs comme le Millî Görüs ou la DITIB soient opposés au salafisme, certains immigrés turcs ont rejoint les rangs salafistes, et d'autres se sont même rendus en Syrie pour combattre aux côtés de l'organisation État Islamique. Ce phénomène, absent au sein d'autres communautés turques européennes beaucoup plus verrouillées, a comme d'habitude des causes multiples. Le sentiment d'exclusion a été cité. Par ailleurs, les résultats du référendum constitutionnel turc de 2017 ont étonné les observateurs. Ainsi, 49 % des Turcs allemands éligibles à voter ont participé aux élections[342] et 63 % d'entre eux ont voté pour l'élargissement du pouvoir du président turc[343]. Les résultats en Turquie étaient très serrés et ce serait grâce aux Turcs vivant à l'étranger que la balance a penché en faveur d'Erdogan. Selon, Hasnain Kazim, journaliste de Spiegel Online, « ils avaient choisi de voter en faveur du système présidentiel parce qu'ils se sentaient maltraités en Allemagne, et ils voulaient voter « oui » parce qu'ils savaient à quel point la majorité des Allemands critiquaient Erdogan et ses plans »[344]. C'est effectivement dans les régions industrielles de l'ouest du pays, que de jeunes Allemands d'origine turque ont été attirés par le salafisme. Les Allemands d'origine turque de deuxième génération s'inscrivent plus tôt dans des filières professionnelles et reçoivent moins de cours supplémentaires que les autres Allemands. Ils seraient moins susceptibles que les Allemands de souche ou que les autres migrants de décrocher des emplois qualifiés et plus susceptibles de se retrouver dans des emplois non qualifiés et sans perspective d'avenir[345].

« Il existe des preuves convaincantes que la position d'un Allemand d'origine turque dans la société et dans la loi est inférieure (à un Allemand de souche), qu'il a moins de contacts avec les Allemands, et parle moins bien la langue que les Allemands de souche et les autres minorités allemandes. Il est peu probable qu'il jouisse d'une identité claire et cohérente. C'est une situation qui peut conduire à de la frustration, de la colère, et à un retour vers la religion chez ces jeunes, ce qui rend beaucoup d'entre eux plus vulnérables à l'extrémisme politique et religieux[346]. »

Aujourd'hui, les pays ayant le plus d'influence sur les communautés musulmanes allemandes seraient l'Arabie saoudite et la Turquie. Les communautés turques font notamment face à des problèmes d'intégration, renforcés par l'actuel président turc Recep Tayyip Erdogan qui encourage le nationalisme des communautés allemandes d'origine turque. Il déclarait lors d'une visite à Cologne en 2008 que « l'assimilation est un crime contre l'humanité.[347] » Ces problèmes d'intégration auraient joué un rôle dans la conversion de certains turcs d'Allemagne au salafisme et parfois dans leur passage au radicalisme violent – phénomène quasi-absent dans les autres communautés turques d'Europe. L'Allemagne constitue aujourd'hui le centre européen des Frères musulmans mais ceux-ci n'ont pas de véritable influence sur la scène allemande. C'est surtout le salafisme qui est en croissance au

[341] *Ibid.*
[342] KAZIM Hasnain, « The Bizarre Behavior of Turkish-German Voters », *Spiegel Online,* 18 avril 2017.
[343] BREINTENBACH Dagmar, « Why many Turks in Germany voted 'yes' in Erdogan's referendum », *Deustche Welle,* 18 avril 2017.
[344] KAZIM Hasnain, « The Bizarre Behavior of Turkish-German Voters », *Spiegel Online,* 18 avril 2017.
[345] LEIKEN Robert S, *Angry Muslims, op. cit.*
[346] *Ibid.*
[347] CALLA Cécile, « Angela Merkel et Recep Tayyip Erdogan s'affrontent sur l'intégration des Turcs d'Allemagne » *Le Monde,* 13 février 2008.

sein des communautés musulmanes d'Allemagne. La prédication a longtemps été l'une de leurs principales modalités d'implantation, avec notamment des prédicateurs itinérants et autodidactes. L'une des spécificités du salafisme allemand est la présence de convertis parmi ses prédicateurs. Ceux-ci auraient effectivement été ciblés par des acteurs saoudiens, et faciliteraient la diffusion du salafisme grâce à leur connaissance de la société allemande.

3. Royaume-Uni

Le Royaume-Uni comptait plus de quatre millions de musulmans en 2016[348], soit environ 6 % de sa population. Religion la plus jeune du pays avec 33 % des musulmans qui ont moins de quinze ans, l'islam est également celle qui progresse le plus vite. Les musulmans britanniques sont majoritairement originaires du sous-continent indien[349]. Ces facteurs démographiques et géographiques en font une communauté différente des autres présences musulmanes européennes, tant par ses origines que par son organisation et son rapport avec les autorités.

3.1. Un système communautariste

Naissance du communautarisme

C'est dans le contexte de l'Empire colonial que la civilisation britannique à l'ère industrielle composa les modalités de son attitude face à autrui. Dans ce contexte de soumission des peuples et de pragmatisme économique capitaliste, administrer l'Inde, pays-continent monumental si distant de la métropole, représentait un défi de taille. En 1881, l'Empire des Indes comptait 256 millions d'habitants (74 % d'hindous et 19,7 % de musulmans)[350] pour quelques milliers d'administrateurs anglais et écossais. La présence coloniale parvint à durer en s'appuyant tour à tour sur des collaborateurs issus de différentes religions, castes ou classes socio-culturelles. Ce système de gouvernance fondé sur le consentement et la collaboration de certains Indiens assurait l'intermédiaire entre les consignes du pouvoir et la soumission des populations rurales.

Le communautarisme, dans son acception actuelle, s'est développé pour la première fois en Inde à la fin du XIXe siècle, sous l'impulsion de Sir Sayid Ahmad Khan (1817-1898). Selon lui, plutôt que de se replier et d'abandonner le monde profane, les musulmans devaient au contraire s'impliquer dans la gestion de l'Inde et dans la recherche du savoir, sans quoi ils allaient finir par se marginaliser et par être dépossédés de leur destin. Ainsi, la maîtrise des instruments intellectuels de la modernité devait permettre aux musulmans du Raj britannique de participer directement à la gouvernance de l'Empire. Pour former la future élite musulmane, le « collège mahométan anglo-oriental » est créé en 1875. On assiste ainsi à l'émergence d'une élite musulmane sécularisée qui fait par la suite pression sur les Britanniques pour que les musulmans obtiennent un statut distinct de la majorité hindoue.

[348] RUDGARD Olivia, « Muslim population of the UK could triple to 13m following "record" influx » *The Telegraph,* 29 novembre 2017 https://www.telegraph.co.uk/news/2017/11/29/muslim-population-uk-could-triple-13m-following-record-influx/

[349] « British Muslims in Numbers » (MCB, drawing on the 2011 census) http://www.mcb.org.uk/wp-content/uploads/2015/02/MCB-Muslims-in-Numbers-infographic-final.jpg

[350] KEPEL Gilles, *A l'ouest d'Allah,* Editions du Seuil, 1994.

Cela arrangeait les Britanniques, qui pouvaient s'appuyer sur ces Indiens musulmans fidèles pour diriger le territoire.

Ainsi est né le premier communautarisme de l'histoire, dépassant allégeances familiales, de castes ou tribales, scellant la création d'une communauté musulmane « sociologique ». « Ce projet prit effet dans l'Empire en 1909, avec la loi (Indian Councils Act) qui établissait des collèges électoraux séparés pour les musulmans et les hindous » [351]. Les élites politiques voyaient les élites musulmanes communautaires comme un contrepoids aux nationalistes indiens. La Ligue musulmane est fondée en 1906 à Dhaka, entre autres par Ahmad Khan et Vicar ul-Mulk, homme politique musulman indien, et a pour objectif la défense et la promotion des droits des Indiens musulmans. En conséquence, le sentiment communautaire s'est développé tout au long du XXe siècle en Inde, favorisant les tensions religieuses, comme en témoigne la multiplication des émeutes communautaires dans les années 1920. L'aboutissement de ce processus est atteint en 1947 avec la partition des Indes et la création du Pakistan. Bien qu'il soit incorrect d'affirmer que les Britanniques ont créé le communautarisme, ils ont toutefois fortement contribué à favoriser son développement en séparant de facto les musulmans des autres indiens.

Le communautarisme comme système d'intégration

Après la chute de l'Empire britannique, la citoyenneté du Commonwealth est créée et garantit la libre circulation entre les anciens territoires de l'Empire et le Royaume-Uni. Cependant, le Royaume-Uni ayant toujours compté plusieurs nations en son sein, les nouveaux arrivants ont également été définis selon leur « race » ou « ethnie ». Contrairement au modèle républicain qui vise à fondre dans un creuset commun les populations étrangères, les nouveaux venus au Royaume-Uni ont assisté à la création d'un « statut parallèle à celui des nations déjà établies »[352].

L'immigration musulmane au Royaume-Uni a débuté au cours des années 1950 en provenance de l'ancien Empire colonial britannique. Plus de deux tiers des musulmans du Royaume-Uni sont originaires du sous-continent indien (Inde, Pakistan, Bangladesh, etc.). Attirés principalement pour des raisons économiques, ces populations venaient de territoires ruraux et pauvres tels que le Pendjab ou le Cachemire.

A partir de cet exil économique, elles se sont installées et ont constitué des formes de villages urbains conservant les caractéristiques de la société indienne[353] avec notamment « les caractéristiques de la société segmentaire traditionnelle »[354]. Ces populations se fondent facilement dans le modèle d'intégration britannique, qui n'est pas basé sur l'assimilation sociale ou l'adhésion à des valeurs, mais sur l'allégeance à la couronne[355]. L'islam britannique est présent sous des formes diverses avec des mouvements variés tels que les barelvis, déobandis, tabligh, etc.

[351] *Ibid.*
[352] *Ibid.*
[353] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent: Inside British Islam,* Hurt and Company London, 2014.
[354] KEPEL Gilles, *op. cit.*
[355] KEPEL Gilles, *op. cit.*

Selon Haras Rafiq, directeur de la fondation Quilliam (organisation pionnière de lutte contre les extrémismes), ces premiers immigrés socio-économiques arrivés dans les années 1950 étaient majoritairement des hommes qui venaient dans l'espoir d'épargner assez d'argent avant de retourner au Pakistan. Ces hommes, qui étaient pour la plupart des barlevis pieux et fidèles à la Couronne, restèrent finalement au Royaume-Uni. Au début des années 1970, ces populations s'installèrent durablement en construisant des mosquées, des cimetières et en produisant des produits halals ainsi que de nombreuses *fatwas* sur leur nouveau mode de vie pour tenter de concilier islam et Royaume-Uni.

Ces populations de tradition musulmane n'ont mis en avant leur identité religieuse que tardivement et furent d'abord identifiées suivant des catégories raciales, ethniques ou nationales. Ces communautés prennent place dans une conception « multiculturelle » de la société, et ont participé à la forte segmentation et la multiplication des mosquées au Royaume-Uni entre 1960 et 1990. Ce développement des lieux de culte musulman a traduit moins l'islamisation de la société que la volonté de chaque groupe d'avoir un lieu de pouvoir et de représentation des intérêts communautaires, tels que les Barelvi, les Déobandis ou encore les Tablighis.

Ecoles et universités : exemples de communautarisme

Contrairement à « l'école de la République » française, l'école publique anglaise n'est pas « laïque » au sens où la France peut l'entendre. Le programme comporte un enseignement religieux qui inclut l'étude de certains passages de la Bible. L'exemple de la guerre scolaire de Bradford reflète les particularités du système britannique.

En 1982, Ray Honeyford, responsable d'un établissement qui comptait plus de 90 % d'élèves originaires du sous-continent indien, musulmans pour la plupart, refusa de mettre en œuvre dans son collège, les directives de « l'éducation pour une société multiculturelle » promulguées par les autorités locales. Radicalement opposé au multiculturalisme, Honeyford refusa donc de transiger sur l'alimentation des élèves ou le contenu chrétien des cours d'éducation religieuse, car il soutenait l'idée que le relativisme culturel freinait la réussite de l'intégration sociale des élèves. Il exposa son point de vue dans de nombreux journaux où il s'insurgeait notamment contre la coutume des parents pakistanais de ramener leurs enfants au Pakistan rendre visite à leur famille et leur faisant ainsi rater plusieurs mois d'école. Cette pratique relativement acceptée à Bradford au nom du multiculturalisme était vivement combattue par ce directeur d'établissement et la diffusion de ses idées dans la presse locale suscita de très vives réactions. D'un côté, la constitution d'un front « anti-raciste » regroupant les militants d'extrême gauche et les représentants de mosquées qui exigèrent sa démission et installèrent une école « pirate » dans le centre culturel pakistanais voisin. De l'autre côté, une pétition de soutien au directeur recueillit 10 000 signatures de Bradfordiens « blancs » pour la plupart, et Mme Thatcher l'invita pour parler des questions éducatives. Cette affaire mit en lumière les contradictions du modèle multiculturel britannique[356].

[356] KEPEL Gilles. *op. cit.*

3.2. L'affaire Rushdie : un tournant pour l'organisation de l'islam et l'islamisme au Royaume-Uni

L'organisation de l'islam autour de notables

Avant l'affaire Salman Rushdie, l'islam au Royaume-Uni était organisé autour des différentes communautés musulmanes présentes sur le territoire. Cependant, ces communautés avaient en réalité peu d'influence sur leur propre expression culturelle et politique, laquelle relevait du domaine des notables locaux. Au sein de chaque municipalité, des groupes de pression se sont organisés pour traiter des sujets relatifs à la communauté musulmane et exprimer ses besoins, telle la question de l'éducation musulmane[357]. D'autres questions sont abordées pour tenter de peser sur le débat politique : la question identitaire, les revendications sociales et économiques de la population musulmane ou encore la politique étrangère britannique[358]. Ils ont ainsi réussi à s'ancrer réellement dans le paysage public en jouant le rôle d'intermédiaire entre les pouvoirs public et les populations d'origine musulmane au Royaume-Uni[359]. Jusqu'à l'affaire Rushdie, l'influence de ces notables était donc principalement locale, entre les chefs des communautés et les responsables politiques locaux.

Le tournant de l'affaire Rushdie

- **L'affaire Rushdie**

  Salman Rushdie, né en 1947 à Bombay, est un auteur britannique d'origine indienne. Il publie *Les Versets Sataniques,* son quatrième livre, en septembre 1989 et reçoit le Prix Whitbread, un des prix britanniques les plus prestigieux. Ce roman, qui s'inspire de la vie du Prophète Mahomet d'une manière satirique a été perçu comme une insulte par une partie des musulmans, en Europe et dans le reste du monde. A travers l'épisode des versets sataniques, où Satan aurait enseigné des pratiques hérétiques à Mahomet, il remet ainsi en cause l'unicité divine. Sous forme de fiction et brisant le tabou communautaire, Rushdie pousse au maximum les tensions identitaires touchant la jeunesse musulmane britannique. Les critiques dénoncent la dimension blasphématoire du livre mais aussi la rupture de l'intimité de la religion. Cette affaire a marqué un tournant car elle place la religion au Royaume-Uni au centre du débat, ce qui n'était pas le cas avant, et devient un point de ralliement de la communauté musulmane britannique, autrefois fragmentée, tout en marquant le début de la politisation de l'islam. L'affaire a pris une ampleur inattendue, suscitant des violentes réactions d'une partie de la communauté musulmane britannique mais aussi dans le monde où le livre a été jugé blasphématoire par des *leaders* islamistes.

- **Réactions au Royaume-Uni**

  La Fondation islamique de Leicester, de mouvance mawdudiste[360], initie la campagne britannique contre *Les Versets Sataniques*, dans une volonté de mobiliser toute la communauté autour de ces questions. Un parlementaire travailliste, Keith Vaz, a organisé à Leicester une manifestation avec près de 3 000 personnes brûlant des photos de Rushdie. Dans la foulée, à Bradford, en janvier

[357] KEPEL Gilles. *op. cit.*
[358] Garbaye Romain, « Les organisations musulmanes et l'État britannique, de 1980 à 2005 : du local au national », *Revue Hérodote : Géopolitique des Iles Britanniques,* 2010.
[359] *Ibid.*
[360] VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West,* Columbia University Press, 2010.

1989, 1 500 personnes ont brûlé des exemplaires du livre. La même chose a eu lieu à Bolton en décembre 1988[361]. Sous la pression de lettres de menaces, la maison d'édition anglaise W.H. Smith décide de retirer le livre de la vente.

- **Réactions à l'étranger**
  Une vague d'interdiction de la publication du livre de Salman Rushdie est lancée dans le monde musulman, avec l'Inde comme chef de file. Au total, douze pays interdisent le livre en plus de l'Inde : Afrique du Sud, Pakistan, Arabie saoudite, Egypte, Somalie, Bangladesh, Soudan, Tunisie, Malaisie, Indonésie et Qatar[362]. En février 1989, l'ayatollah Khomeiny lance une *fatwa* appelant au meurtre de l'auteur des *Versets Sataniques* qui sera par la suite obligé de vivre sous protection policière pendant de nombreuses années. Dix ans plus tard, le président iranien modéré Mohammad Khatami, décide de renoncer à la *fatwa* sans pouvoir cependant l'annuler. Malgré la prédominance de réactions négatives, des intellectuels anglais et étrangers prennent la défense de l'auteur. Un appel a été lancé par le « comité international pour la défense de Rushdie, le 2 mars 1989, avec 710 signatures d'écrivains étrangers comme Umberto Eco »[363].

Organisation nationale de l'islam

Suite à cette affaire, qui a profondément marqué la communauté musulmane britannique, la Fondation islamique de Leicester appelle à une réaction générale de cette communauté, pour un « passage d'un communautarisme fragmenté et municipal à une revendication communautaire à l'échelle nationale »[364]. Cette volonté exprime précisément le tournant que l'affaire Rushdie a représenté pour l'organisation de l'islam au Royaume-Uni. Les nouvelles générations, en particulier, expriment leur volonté de ne plus voir l'islam comme une variable extérieure à la société britannique, mais comme une partie intégrante. L'organisation de l'islam se structure ainsi au niveau national à partir de cette période pour aboutir à la création du Muslim Council of Britain (MCB) en 1997. Pour la première fois, à travers le MCB, un nombre de musulmans important est représenté par une organisation paravent qui se veut une fédération de toutes les organisations islamiques du Royaume-Uni, au-delà des différences ethniques, et qui a vocation à présenter une voix musulmane unique[365]. Le MCB se caractérise en effet par la diversité des groupes qui le composent, issus des différentes mouvances de l'islam, même si sa direction est traditionnellement confiée à des individus issus du réseau mawdudiste, du nom du penseur qui a créé en 1941 le Jamaat-e-Islami, le correspondant idéologique des Frères musulmans dans le sous-continent indien[366]. S'il est majoritairement autofinancé, le MCB bénéficie de subventions du gouvernement britannique dans le cadre de certains projets. Ce dernier était à la recherche d'un interlocuteur représentatif de la communauté musulmane depuis l'affaire Rushdie et a donc accueilli favorablement la création du MCB. Les ministres de l'Intérieur de l'époque, Michael Howard puis Jack Straw, ont d'ailleurs joué un rôle important dans la création du MCB, le gouvernement britannique ayant opté, contrairement à ses homologues européens, pour

[361] KEPEL Gilles, *op. cit.*
[362] PERCHERON Julien, « Iran : la *fatwa* contre Rushdie décryptée en cinq points », *Le Figaro,* 26/02/2018, http://premium.lefigaro.fr/livres/2016/02/26/03005-20160226ARTFIG00077-l-affaire-salman-rushdie-en-cinq-points.php
[363] AUBET Raphaël, *L'affaire Rushdie : Islam, identité et monde moderne.* Editions Cerf, 1990.
[364] KEPEL Gilles, *op. cit.*
[365] VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West,* Columbia University Press, 2010.
[366] VIDINO Lorenzo, *Ibid.*

le soutien à une organisation formée par les musulmans eux-mêmes, ayant ainsi plus de légitimité, plutôt que pour la création artificielle d'une organisation représentative comme le CFCM en France par exemple[367].

3.3. La présence islamiste au Royaume-Uni après l'affaire Rushdie

L'influence des guerres d'Afghanistan et de Bosnie et l'arrivée des prédicateurs salafistes

Après le début de la guerre d'Afghanistan en 1979, de nombreux combattants venant du monde musulman – Yémen, Egypte, Arabie saoudite, Algérie, etc. – partent pour défendre le pays contre l'invasion soviétique. Les gouvernements de ces pays acceptent leur départ car ils représentent la frange la plus extrémiste de la population et voient ainsi une occasion de s'en débarrasser[368]. Le même phénomène est observable lors de la guerre de Bosnie (1992-1995). Un groupe de combattants étrangers du Moyen Orient et d'Afrique du Nord est venu en aide aux Bosniaques musulmans, se faisant appeler le bataillon des *moudjahidin.* Des milliers d'entre eux sont arrivés entre 1992 et 1995, soutenus financièrement par des pays comme l'Arabie saoudite et l'Iran. À la suite de ces conflits, on voit l'arrivée en Europe de prédicateurs salafistes nord-africains, vétérans *moudjahidin* de la guerre d'Afghanistan et de Bosnie, comme le prédicateur Abu Qatada[369]. Cette volonté exprimée de se débarrasser des éléments les plus extrémistes s'avère être un mauvais calcul dans le sens où les personnes parties combattre reviennent en nombre et généralement plus expérimentées et plus radicales[370]. D'autres prédicateurs comme Abu Hamza, Abdullah al Faisal ou encore Sheikh Omar, par la suite chef spirituel de la branche du mouvement Hizb ut-Tahir anglais, arrivent sur le territoire britannique sans afficher au premier abord leur radicalité extrême. Ils occuperont des postes importants, comme prédicateur de la mosquée de Finsbury Park pour Abu Hamza ou imam de la mosquée de Brixton pour al Faisal. Ce dernier est cependant démis de ses fonctions pour ses propos trop extrêmes en 1993[371]. Leur arrivée permet la diffusion des théories salafistes dans le pays. Par le biais de plusieurs mosquées et librairies, ces prédicateurs attirent particulièrement les enfants des premières générations d'immigrés et les convertis à l'islam, qui voient en ce mouvement une interprétation pure de la religion.

[367] VIDINO Lorenzo, *op. cit.*
[368] KEPEL Gilles, « Le terrorisme islamiste est né en Afghanistan », *L'Histoire,* décembre 2004.
[369] DAY Meagan, « How the Bosnian War paved the way for ISIS in Europe », *Timeline,* 12/04/2016 https://timeline.com/how-the-bosnian-war-paved-the-way-for-isis-in-europe-53c023c3bd7e
[370] KEPEL Gilles, *Ibid.*
[371] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent: Inside British Islam,* Hurt and Company London, 2014.

Le parti Hizb ut-Tahir

Hizb ut-Tahir est un parti islamiste radical créé en 1953 en Jordanie par Taqiuddin al-Nabhani et possédant des branches dans de nombreux pays comme le Royaume-Uni. Ce mouvement, construit en réaction au colonialisme, se revendique comme une organisation politique internationale et pan-islamiste ayant pour objectif l'établissement d'un califat unifiant tous les musulmans. Il a pour stratégie de s'emparer du pouvoir dans un pays à majorité musulmane à travers un coup d'État. Le parti a été interdit dans de nombreux pays comme récemment l'Indonésie, l'Allemagne, la Chine, ainsi que tous les pays arabes exceptés le Liban, le Yémen et les Emirats arabes unis.

Au sein de la branche britannique du mouvement, Farid Kasim et Jamal Harwood apparaissent comme les figures centrales avec Omar Bakri Mohammed, ancien *moudjahidin*, qui devient le nouveau chef spirituel en 1986. Trois étapes apparaissent comme nécessaires pour guider la *Oumma* musulmane : l'étape secrète consistant à construire un parti politique avec un noyau dur d'activistes, la scène ouverte afin d'attaquer le paradigme dominant des constructions politiques et sociales et enfin l'affirmation d'une aide de la part des puissants pour prendre le pouvoir politique afin de lancer un coup d'état militaire[372].

Notons cependant que la première présence salafiste au Royaume-Uni date d'avant l'arrivée de ces prédicateurs salafistes étrangers. Bien que quelque peu marginale, pendant les années 1960, on assiste à l'arrivée du mouvement Ahl-e-Hadith venant d'Asie du Sud. Ce mouvement prône un retour aux sources de la foi, le Coran et le *Hadith.* Il a émergé en 1962 avec l'arrivée de Moulana Fazal Karim Casim, un ouvrier. Si très peu d'études ont été menées sur le sujet, on note 5 000 sympathisants de ce mouvement en 1990 et 9 000 dans les années 2000[373]. Plus tard, en 1984, fut créé la JIMAS, première organisation de jeunesse salafiste, par Manwar Ali. Elle est différente d'autres organisations islamiques présentes sur le territoire car dépourvue d'influence étrangère, parle en anglais et est dirigée par des Britanniques. C'est à partir des années 1990 que le salafisme connaît un tournant et commence à gagner en puissance dans le pays.

Le cas du « Londonistan »

Le terme « Londonistan » désigne les quartiers de Londres où des prédicateurs extrémistes se sont installés pour diffuser leurs théories. Homophobes et antisémites, elles appellent à la subversion dans les mosquées, les librairies, les centres culturels ou les colloques. Fait majeur, les autorités britanniques ont laissé toute liberté à ces prédicateurs au long des années 1990, tant qu'ils ne commettaient pas d'actes terroristes sur le territoire. Le surnom est d'abord donné par les autorités françaises, après avoir appris que Rachid Ramda, membre du GIA, avait financé les attaques terroristes de Khaled Kelkal en France depuis Londres[374]. Quatre principaux prêcheurs, les « lords du Londonistan », y sont particulièrement associés : Abu Qatada, l'ambassadeur spirituel

[372] Husain, *The Islamist.* Penguin Editions, 2007.
[373] *Ibid*
[374] ROBERT S. Leiken, *Europe's angry muslims: the revolt of the second generation.* Oxford University Press, 2012.

d'al-Qaïda en Europe selon l'ONU, Abu Hamza, qui a dirigé la principale mosquée radicale londonienne à Finsbury Park, Abdullah el Faisal, tuteur de nombreux terroristes britanniques, et Omar Bakri[375].

Les principales mosquées du Londonistan sont la North London Central Mosque, Al-Muntada al-Islami à Parsons Green, la mosquée de Brixton Turnpike Lane, la mosquée de Shepherd Bush, et enfin le lieu le plus symbolique – la mosquée de Finsbury Park.

L'arrivée de Tony Blair au pouvoir a marqué un tournant dans la politique de tolérance alors en place. La chute du Londonistan a débuté par la nouvelle législation *Terrorist Act* mise en place en 2000 qui indique que toute personne en relation avec une entreprise terroriste quelconque pourra être arrêtée et interrogée. A partir de cette période, les activistes deviennent clandestins. En février 2005, une mosquée de tendance modérée composée d'une centaine de personnes demande aux disciples d'Abou Hamza de quitter la mosquée de Finsbury Park, fief des radicaux. Les modérés, avec Mohamed Kozbar comme chef, sortent victorieux de ce duel[376]. Mais, la chute du Londonistan a accéléré le développement de sites salafistes sur Internet[377]. Le véritable tournant s'opère néanmoins suite aux attentats du 7 juillet 2005 qui créent une réaction de la part des autorités qui se traduit par un renforcement des effectifs des services secrets intérieurs[378] ainsi qu'une prise de conscience que la politique de tolérance n'est pas efficace. L'expulsion d'Abou Hamza dans la nuit du 5 au 6 octobre 2012 marque la fin symbolique de l'existence du Londonistan.

La réaction du gouvernement

Interlocuteur privilégié des pouvoirs publics britanniques, le MCB se trouve dans une impasse à partir des attentats du 11 septembre 2001, lorsque le gouvernement décide de s'appuyer sur lui dans sa lutte contre le terrorisme. Le MCB se trouve alors dans une position délicate, devant réconcilier sa dénonciation de la politique étrangère britannique, notamment la « War on terror », et sa volonté de préserver des liens avec le gouvernement. C'est après les attentats du 7 juillet 2005 à Londres, avec la prééminence du MCB dans l'initiative gouvernementale Preventing Extremism Together, dont le rapport final identifie la politique étrangère britannique comme la cause majeure de cet attentat, que la relation se détériore graduellement. Les critiques croissantes issues de la communauté musulmane elle-même qui en résultent ont conduit les officiels britanniques à réévaluer leur coopération avec le MCB. En octobre 2011, le secrétaire d'État pour les communautés et la gouvernance locale, Ruth Kelly, prononce un discours qui officialise l'éloignement du gouvernement britannique du MCB, en annonçant notamment qu'il ne recevrait plus de soutien financier de l'État[379]. En outre, suite aux attentats de 2005, les autorités britanniques décident de créer un organisme central de gestion des imams et des mosquées, le Mosques and Imams National Advisory Board (MINAB) dont la

[375] ROBERT S. Leiken, *Europe's angry muslims: the revolt of the second generation.* Oxford University Press, 2012.
[376] « L'expulsion d'Abou Hamza marque la fin du Londonistan », *Le Temps,* 08/10/2012.
[377] ROUGIER Bernard, *Qu'est ce que le salafisme ?* Editions PUF, 2015.
[378] ALBERT Eric, « L'expulsion d'Abou Hamza marque la fin du « Londonistan », *Le Monde,* 06/10/2012.
[379] VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West.* Columbia University Press, 2010.

mission est de superviser le culte musulman au Royaume-Uni[380]. « Même s'il est géré par quatre organisations musulmanes, dont le MCB, sa création a été perçue par ce dernier, avec raison, comme une manifestation de la volonté du Home Office de limiter son influence dans ces domaines et de créer un canal de communication plus effectif avec les mosquées »[381].

En outre, les attentats de 2005 ont marqué le début du retour vers la gestion de l'islam au niveau local, comme en témoigne le volet « prévention » de la stratégie antiterroriste CONTEST du gouvernement britannique, dans le cadre duquel « le ministère de l'Intérieur s'en remet explicitement au département des Communautés et du Gouvernement local pour mener un dialogue interculturel et interreligieux directement avec les mosquées »[382]. Après 2005, le gouvernement britannique décide également de s'emparer de la problématique de la circulation des idées islamistes au sein des universités britanniques. C'est ainsi que Bill Rammell, secrétaire d'État à l'enseignement supérieur, met en place en novembre 2006 des directives « qui fournissent un outil pratique aux personnels des universités pour réagir si, par exemple, des groupes suspects font circuler des écrits extrémistes parmi les étudiants »[383].

La place des universités

Selon le *Higher Education and Funding Council for England* (HEFCE) la majorité des universités au Royaume-Uni satisfont aux attentes du programme « Prevent », lancé en 2015 suite aux attentats qui ont frappé le Royaume-Uni. Bien qu'une loi antiterroriste *(Counter-Terrorism and Security Act)*, ait été votée pour prévenir la radicalisation islamiste, de nombreux rapports dénoncent néanmoins l'organisation d'événements lors desquels sont invités des conférenciers tenant des propos radicaux. Dans la grande majorité des cas, les propos tenus ne sont pas mis en perspective, ni comparés avec d'autres types de discours, ce qui permet aux prédicateurs de semer leurs opinions sans être contestés. De surcroît, ces évènements sont annoncés sur les réseaux sociaux de manière publique.

Le développement rapide de l'éducation islamique depuis les années 1980 a participé à transformer des associations d'élèves musulmans ou Islamic Societies en lieux de socialisation et de recrutement pour les musulmans britanniques. C'est d'ailleurs dans le milieu universitaire qu'est apparu le mouvement salafiste britannique, lequel a petit à petit pris le contrôle de ces associations étudiantes. En 2009, le président de la Fédération des Associations d'Élèves Islamiques se décrivait comme salafiste[384]. D'après un rapport du centre des études du renseignement de l'université Brunel de Londres, de nombreux groupes extrémistes dont beaucoup d'organisations islamistes étaient actifs dans les universités britanniques dès le début des années 2000 (2005-2006). Anthony Glees, auteur du rapport en question, qualifie la menace de « sérieuse » car les dirigeants universitaires semblaient ignorer l'existence « d'activités subversives dans leur propre établissement », affirmant que plus d'une vingtaine d'institutions du pays abriteraient des groupes extrémistes.[385]

[380] GARBAYE Romain, « Les organisations musulmanes et l'État britannique, de 1980 à 2005 : du local au national ». Hérodote, 2010.
[381] *Ibid.*
[382] *Ibid.*
[383] « Le gouvernement britannique entend lutter contre l'islamisme à l'université », *Le Monde.* 17 novembre 2006. https://abonnes.lemonde.fr/europe/article/2006/11/17/le-gouvernement-britannique-entend-lutter-contre-l-islamisme-a-l-universite_835870_3214.html
[384] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent: Inside British Islam,* Hurt and Company London, 2014.
[385] « Le gouvernement britannique entend lutter contre l'islamisme à l'université », *Le Monde,* 17 novembre 2006.

L'essor du salafisme

Aujourd'hui, le salafisme est une des lectures de l'islam les plus importantes au Royaume-Uni et connaît toujours une forte croissance de son influence, développant une nouvelle scène salafiste. Ainsi, au milieu des années 2000, il existait moins de 100 mosquées salafistes sur 1 700 mosquées, avec une croissance de 50 % entre 2009 et 2013. Mehmood Naqshbandi attribue, entre autres causes, cette augmentation du nombre de salafistes à l'immigration somalienne au Royaume-Uni. La vision traditionnelle de la religion des personnes originaires de ce pays leur permettrait d'être plus sensibles à l'univers salafiste. Une grande partie des mosquées somaliennes au Royaume-Uni est ainsi de mouvance salafiste[386]. Cette nouvelle scène salafiste se développe aussi grâce à de nouveaux prédicateurs comme Khalid Yasin, Murtaza Khan ou Sheikh Haitham Haddad, qui disposent d'une nouvelle génération de musulmans nés au Royaume-Uni et d'étudiants intéressés par leur discours[387].

En 2014, l'affaire du Cheval de Troie met de nouveau en lumière la présence islamiste et salafiste dans le pays. Une lettre anonyme est envoyée pour alerter les autorités de la présence d'islamistes dans la direction de six écoles publiques de Birmingham[388]. La lettre s'avéra être fausse mais les allégations, elles, furent vérifiées. Une étude lancée par l'Office for Standards in Education, Children's Services and Skills (Bureau des normes en matière d'éducation, de services à l'enfance et de compétences) démontre que 5 des 21 écoles de Birmingham étaient affectées par une séparation des filles et des garçons au sein des classes et des relations sociales avec un apprentissage uniquement centré autour des valeurs de l'islam[389].

Une autre affaire, qui a éclaté en 2015 à propos de l'ancien maire d'origine bangladaise du quartier Tower Hamlets à l'Est de Londres, permet de l'illustrer. Exclu précédemment du parti travailliste pour ses liens avec des mouvances islamistes, il achetait des voix et s'appuyait sur la pègre pour intimider les électeurs[390]. La montée de l'islamisme au Royaume-Uni n'est pas finie.

Ainsi, le paysage islamiste britannique diffère largement de celui de la France. Le fait que les musulmans britanniques soient majoritairement issus du sous-continent indien en est la première raison. Par ailleurs, l'organisation de l'islam au Royaume-Uni se distingue de celle de la France en raison du modèle communautariste britannique, qui, contrairement au modèle républicain, ne vise pas à fondre dans un creuset commun les populations étrangères. Le statut des différentes communautés varie et certaines pratiques islamistes sont acceptées au Royaume-Uni, alors qu'elles ne le seraient pas en France. C'est pourquoi peu d'études retraçant l'historique et les mécanismes de la diffusion de l'idéologie islamiste, sous ses différentes formes, ont été produites au Royaume-Uni.

[386] BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent: Inside British Islam,* Hurt and Company London, 2014.
[387] *Ibid.*
[388] BOITIAUX Charlotte, « Birmingham ou les limites du multiculturalisme anglais », *France 24,* 14/05/2015.
[389] SHACKLE Samira, « Trojan horse : the real story behond the fake 'Islamic plot' to take over school ». *The Guardian,* 01/09/2017.
[390] BOITIAUX Charlotte, *op. cit.*

Conclusion

Malgré les dispositifs de diffusion de l'islamisme mis en place par les pays exportateurs et les efforts prosélytes de leurs prédicateurs, les islamistes restent minoritaires parmi les musulmans français et européens. Cependant, si le phénomène passait inaperçu auparavant, les actes terroristes de ces deux dernières décennies nous obligent à regarder le phénomène en face et à analyser l'attraction idéologique d'une partie de notre jeunesse vers l'islamisme et le communautarisme. Rappelons que selon notre étude, en France, 72 % des musulmans et personnes d'origine musulmane vivent leur foi de manière entièrement compatible avec les valeurs françaises. Les 28 % des personnes musulmanes qui affichent un profil de rupture représentent une petite minorité qui mérite d'être analysée et d'être considérée dans ses dynamiques propres. La France est considérée par les islamistes comme un laboratoire car c'est le pays européen qui compte le plus de musulmans. En outre, l'incapacité du pays à tenir pleinement sa promesse d'universalisme et son modèle assimilationniste – ressenti par certains comme violent – en fait la cible parfaite pour toute forme de protestations.

Il apparaît que le discours islamiste relayé en Europe se présente comme éminemment rationnel et crédible en s'appuyant sur l'étude des textes, l'interprétation littérale du Coran et de la *Sunna*. Les salafistes sont en train de prendre le monopole du discours religieux comme nous avons pu l'étudier sur les réseaux sociaux. Ils refusent majoritairement l'implication politique et préfèrent se mettre à l'écart du reste de la société des « mécréants ». *A contrario,* la galaxie issue des Frères musulmans prend en charge les questions politiques. Ils ne prônent pas une séparation physique des musulmans mais sont au cœur d'un double mouvement de mobilisation des citoyens autour d'une identité musulmane et d'adaptation des revendications religieuses et communautaires face à une république laïque ne reconnaissant pas les communautés. L'analyse des discours sur les réseaux sociaux montre également une répartition autour de deux argumentaires : religieux et politique/identitaire. De plus, une véritable chaîne de transmission de ces messages a pu être identifiée, avec pour locuteurs théologiques de grandes références religieuses saoudiennes.

Cette diffusion de symboles islamistes bien au-delà des islamistes eux-mêmes est particulièrement frappante dans le cas du halal, « tradition » finalement récente qui a réussi à s'imposer en rencontrant des intérêts économiques : la diffusion de codes originellement islamistes à la majorité des musulmans assure la viabilité économique de ce système. On voit l'incroyable force de diffusion et la formation d'un système économique alternatif : une société parallèle avec son idéologie, son économie et ses codes sociaux. La dichotomie halal-haram justifie une séparation économique en ligne avec certaines volontés séparatistes islamistes. Le champ du halal s'étend aujourd'hui au-delà de la viande et même de la nourriture, offrant la possibilité d'une vie halal. Cependant, si la fixation des normes est liée à des mouvements islamistes, l'adhésion à ces pratiques est bien plus large que les islamistes. Cela rend justement viable ce système et permet la diffusion de normes islamistes au-delà des personnes partageant ses idées.

Dans cette étude, nous avons voulu montrer comment et selon quelles modalités, sur le terrain, la réception des idéologies islamistes crée des phénomènes de sécession vis-à-vis de la société française. Plus largement, les idéologies islamistes développent sur le terrain une rhétorique communautaire claire : bien que les Frères musulmans, les salafistes ou les islamistes turcs n'aient pas la même vision de la communauté, ils construisent des systèmes de valeurs appuyés sur des bases différentes

de celles de la société libérale que nous connaissons. Or, ces idéologies ne sont pas présentées comme seulement spirituelles mais visent à imprégner aussi la vie temporelle et politique. Ces communautés, minoritaires numériquement, réussissent à être visibles du fait des structures qu'elles ont créées mais aussi à cause de leur présence sur internet où les idéologies islamistes touchent les internautes musulmans bien au-delà des seuls islamistes grâce à leur hégémonie numérique.

On assiste cependant à des mobilisations islamistes reprenant désormais ces symboles unificateurs pour promouvoir leurs opinions. Ces phénomènes (montée des revendications communautaro-religieuses, poussée religieuse du salafisme, autorités politiques désemparées, attraction de la jeunesse) s'observent en France mais également dans le reste de l'Europe, notamment en Belgique, en Allemagne et au Royaume-Uni. À chaque fois, ces dynamiques s'adaptent localement au contexte législatif mais aussi varient dans leurs modalités en fonction de l'histoire des pays et des populations musulmanes. Les conditions nationales ne sont – en théorie – que des circonstances et non des déterminants : la réflexion est à l'échelle de la communauté religieuse et non de la nation. Tous les éléments que nous avons développés ne doivent pas être considérés comme des éléments épars mais comme des manifestations cohérentes de la construction d'un éthos islamiste européen au sein d'une famille idéologique : l'islamisme.

Conclusion

Au terme de ce parcours, une évidence s'impose : l'islamisme n'est pas le sous-produit d'un Occident imparfait mais une grande idéologie, un récit global qui vise à donner une explication au monde, un sens à la vie, un destin collectif aux musulmans. Ce raisonnement explique pour une bonne part le malaise que l'islamisme crée en Occident : il met en valeur les failles de l'idéologie libérale occidentale, ses promesses non tenues et ses responsabilités dans le désordre géopolitique du monde arabe. Mais il donne aussi, on l'oublie trop souvent, à voir en négatif toutes les forces de ce même Occident : la liberté de l'individu face à la destinée religieuse, l'égalité entre les hommes et les femmes, la fraternité dans la République qui permet d'échapper aux parcours écrits d'avance.

L'islamisme a donc sa place parmi les idéologies contemporaines ; il pense par lui-même avec ses propres concepts, sa grille d'analyse et sa vision du monde. Le problème pour le comprendre, c'est que nous avons largement oublié ce qu'était croire en Dieu et imaginer sa vie régie par des textes, des traditions et des comportements inspirés par la religion. Nous connaissons en fait extraordinairement mal l'islam et l'islamisme, malgré quelques siècles de vie commune et une actualité continue.

Nous comprenons certes que les valeurs portées par l'islamisme sont bien souvent orthogonales aux valeurs occidentales (le groupe contre l'individu, la norme religieuse contre la liberté individuelle, l'inégalité entre les hommes et les femmes contre l'aspiration à l'égalité…). Le problème, c'est qu'au lieu d'essayer de comprendre ce qui se passait, il a semblé plus simple soit de nier le phénomène soit d'agiter une passion triste, la peur, comme seule réponse. Et ce n'est pas la peur qui doit nous guider pour imaginer une réponse à l'islamisme. C'est plutôt la raison. La raison qui doit nous permettre de comprendre ce que le développement de l'islamisme en France et en Europe dit de nos sociétés. La raison pour comprendre l'appareil idéologique, organisationnel et militant qui a été mobilisé pour diffuser cette idéologie. La raison pour se souvenir que la France et l'Europe doivent plus que jamais trouver la voie pour une insertion calme et paisible des musulmans dans leurs sociétés. La raison, enfin, pour imaginer une stratégie multi-dimensionnelle contre l'islamisme : une nouvelle organisation de l'islam, en France et en Europe, une prise en compte du sujet dans nos relations diplomatiques, une mise à l'agenda du sujet au niveau européen, la promotion par les musulmans européens d'un discours alternatif, une nouvelle organisation pour l'État sur ce sujet.

En France, une réorganisation du culte pour lutter contre l'islamisme est indispensable et se traduirait par la création d'une institution chargée d'organiser et de financer le culte musulman (formation et rémunération des imams, construction des lieux de culte, travail théologique et lutte contre l'islamophobie et l'antisémitisme) : l'association musulmane pour l'islam de France (AMIF)[1]. Cette institution viendrait pallier les lacunes organisationnelles et les conflits d'intérêts des organes actuels. En effet, la place prépondérante laissée aux pays d'origine des familles musulmanes et la mauvaise gestion de l'argent lié au commerce du halal, du pèlerinage et des dons individuels empêchent l'émergence d'un islam géré en France par des Français en fonction des intérêts des musulmans de France. L'islam de France, contrairement à ce que l'on dit, n'est pas pauvre. Il faut juste que ceux qui l'appauvrissent s'écartent de la gestion des flux financiers liés à lui et qu'une gestion saine permette de réguler le marché des consommations islamiques tout en permettant la constitution d'une caisse centrale destinée à servir l'intérêt général : financer le travail théologique qui s'impose, permettre la formation de cadres religieux, salarier les imams, lutter contre la xénophobie anti-musulmane, lutter aussi contre l'antisémitisme affiché par certains musulmans.

[1] Voir le rapport « Un islam français est possible », Institut Montaigne, 2016.

Par ailleurs, il est essentiel de disposer d'un discours religieux musulman en français alternatif à celui aujourd'hui dominant sur les réseaux sociaux, le discours salafiste. À l'image du dispositif PREVENT mis en place par les Britanniques, la France doit se doter de moyens et de réseaux importants pour diffuser ce contre-discours. Qui peut le faire ? Les musulmans. Ceux de France et d'Europe, qui doivent se mobiliser, malgré leurs réticences qui sont nombreuses (refus d'être renvoyé à leur identité religieuse, volonté de banaliser leur islamité, fatigue face aux querelles picrocholines des responsables du culte, crainte des islamistes radicaux). Les raisons pour ne rien faire sont nombreuses. Car la solution viendra d'eux : pourtant si les non islamistes laissent leur religion aux islamistes, ils auront une part de responsabilité dans la dégradation de la situation. Quant à l'État qui a en charge la cohésion nationale, il ne peut rester indifférent face au séparatisme promu par certains groupes islamistes. Mais, sur le plan religieux, il ne peut au mieux que jouer un rôle de facilitateur compte-tenu de la laïcité de la République française.

À cela devrait s'ajouter la réinvention de la promotion du discours républicain. L'islamisme prospère sur de nombreux ressorts, parmi lesquels le sentiment, dûment relayé, d'un vide du discours public qui va bien au-delà du simple discours politique. Or, la République constitue un modèle alternatif à la confusion des pouvoirs temporels et spirituels voulue par l'islamisme, en même temps qu'elle représente un horizon national partagé. Elle doit affirmer son modèle comme un modèle ouvert mais fondé sur des valeurs, des principes et des règles dont la normativité n'est pas discutable : est-elle capable aujourd'hui d'affirmer en même temps ouverture et fermeté ? Dans une logique de conflit de normes, la norme civile et républicaine doit réaffirmer sa primauté et diffuser plus largement ce qui la fonde, pour que tout Français soit capable de verbaliser le projet républicain et d'apprécier sa mise en œuvre concrète : faut-il des évolutions législatives pour le réaffirmer ? La communion républicaine après la victoire de l'équipe de France à la Coupe du monde de football ne suffira pas.

Il est nécessaire de repenser la communication de l'État sur les valeurs républicaines, notamment sur les réseaux sociaux. Ensuite, il est essentiel de mobiliser le ministère de l'Éducation nationale : former les cadres et les enseignants à la laïcité qu'ils ne connaissent pas toujours. Leur apprendre à interpréter les manifestations de l'extrémisme religieux aussi. Comprendre ce qui est admissible au nom de la liberté de croyance et ce qui ne l'est pas parce que cela viole cette même liberté de croyance (qui est aussi celle de ne pas croire) est crucial. Relancer l'apprentissage de la langue arabe est majeur tant les cours d'arabe sont devenus pour les islamistes le meilleur moyen d'attirer des jeunes dans leurs mosquées et écoles.

Au-delà de l'école et du ministère de l'Éducation nationale, l'État doit mieux s'organiser pour savoir d'abord précisément ce qu'il se passe, au-delà des questions liées directement à la sécurité et à l'ordre public. Si des mesures fortes et utiles ont été prises pour gérer les individus les plus violents, tout ce qui se situe en amont du phénomène est méconnu et peu pris en charge. L'État se doit d'améliorer la connaissance des tenants idéologiques et des aboutissants politiques et sociaux de l'islamisme, il doit aider ceux qui veulent financer des initiatives de contre-discours en français, réaliser un travail diplomatique tous azimuts, mettre en place des dispositifs et plans d'action interministériels de reconquête républicaine dans les quartiers où c'est nécessaire. Il doit enfin assurer un travail de communication intense, qui encourage les musulmans modérés, jusqu'ici trop silencieux, à s'emparer des débats qui agitent l'islam.

La question diplomatique est également cruciale dans le dispositif de résistance à l'islamisme. Tout d'abord, un travail d'explication doit être exécuté vis-à-vis des pays qui financent, contrôlent leur communauté d'origine tout en ayant des leviers politiques sur la France. Il convient aussi d'assurer avec l'Arabie saoudite que l'AMIF aura un rôle central dans l'organisation du pèlerinage. Il faut, enfin, que les musulmans de France puissent dialoguer avec les États musulmans sur des questions théologiques : ce qui est valable en Turquie ou en Arabie saoudite ne doit pas être pris pour argent comptant en France.

Plus largement, une coopération religieuse avec le Maghreb et les pays du Golfe est à envisager sérieusement. Dans le cadre de ce travail nous avons effectué une visite en Arabie saoudite après avoir rencontré précédemment à Paris Adel al-Joubeir, le ministre des Affaires étrangères saoudiens et le secrétaire général de la Ligue Islamique mondiale, Mohammed al-Issa. A l'issue ce voyage, nous avons la conviction que Mohammed ben Salmane ne peut garantir la réussite de la transformation sociale qu'il a entrepris sans la coopération du champ religieux saoudien. Il a besoin de renouveler le personnel politico-religieux pour qu'une nouvelle génération d'oulémas s'affirme et qu'un nouveau discours émerge. Dans le même temps, l'influence des grands oulémas saoudiens, méconnue mais très importante en France, et probablement en Europe, où ils font figure de références théologiques, doit être prise en compte. Nous avons donc des intérêts communs dans le champ religieux. Dès lors, la coopération, forcément très prudente, compte-tenu du passif accumulé par l'Arabie saoudite du fait de la diffusion du salafisme et du caractère non démocratique de son régime, devrait se pencher, outre le développement d'un contre-discours face aux terroristes et l'organisation du pèlerinage, sur un travail théologique dont l'objectif serait de trouver les bonnes réponses aux concepts émis par les Saoudiens qui posent tant de problèmes en France. Les Saoudiens sont-ils capables de renouveler leur discours ? c'est toute la question.

Enfin, la montée de l'islamisme est également un sujet européen. Il mérite la mobilisation des institutions, notamment le Service Européen pour l'Action Extérieure (SEAE), pour faire évoluer leur façon d'aborder la problématique et s'atteler à partager les enseignements et bonnes pratiques de chaque membre. L'Union européenne se doit de regarder de plus près le fait islamiste et ne pas uniquement se concentrer sur le partage de renseignements et la coordination de la menace terroriste dans ses pays membres. C'est aussi au niveau européen, qu'un travail diplomatique et théologique réunissant des *leaders* religieux, islamologues et théologiens doit être enclenché pour permettre l'émergence d'un débat sur les questions théologiques conflictuelles. C'est au niveau européen qu'un travail de formation des cadres religieux peut être engagé. L'Europe doit s'emparer de la question de l'islam, sans passion ni haine mais avec exigence et raison : c'est l'intérêt des musulmans d'Europe qui doivent échapper à l'emprise des pays d'origine et à l'emprise islamiste, c'est l'intérêt aussi de l'Europe tant la question de l'islam et la peur que cette religion suscite est devenue commune et centrale dans le débat politique continental.

Annexes

ANNEXE 1

LISTE DES SIGLES UTILISÉS DANS CE RAPPORT

AKP : Parti de la Justice et du Développement en Turquie

CBSP : Comité de Bienfaisance et de Soutien aux Palestiniens

CEFR : Conseil Européen pour la Fatwa et la Recherche

DITIB : Union des Affaires Culturelles Turco-Islamique

FEMYSO : Forum Européen des Organisations Musulmanes de Jeunes et d'Etudiants

FIS : Front Islamique du Salut

FOIE : Fédération des Organisations Islamiques en Europe

GIA : Groupe Islamique Armé

IGD : Islamische Gemeinschaft in Deutschland

IIRO : International Islamic Relief Organisation

IUMS : International Union for Muslim Scholars

LIM : Ligue Islamique Mondiale

MAB : Muslim Association of Britain

MCB : Muslim Council of Britain

MIA : Mouvement Islamique Armé (Algérie)

MSP : Movement for a Society of Peace

PJD : Parti de la Justice et du Développement

PLJ : Parti de la Liberté et de la Justice

UOIF : Union des Organisations Islamiques de France

ANNEXE 2

GLOSSAIRE

Ahl al-Bayt : « gens de la maison », descendants du Prophète

Ahl al-Kitab : dans le Coran, désigne les « gens du Livre », les juifs et les chrétiens

Aqida : credo, fondement de la croyance religieuse dans l'islam

Al wala wal bara : « alliance et désaveu », s'allier aux autres musulmans et désavouer les croyances des autres

Bay'a : serment d'allégeance

Bid'a : « innovation blâmable », idée ou pratique religieuse nouvelle et hérétique

Calife : successeur du prophète, dépositaire du pouvoir politique et de la légitimité religieuse

Chahada : profession de foi (« il n'y a de Dieu qu'Allah, et Mahomet est son prophète ») premier pilier de l'islam

Charia : « voie », loi islamique, droit issu de l'interprétation des textes sacrés (Coran et *hadiths*) par les oulémas

Cheikh (ou shaykh) : sage, savant

Chirk : associationnisme, fait d'autres divinités à Dieu et de tomber par conséquent dans l'idolâtrie ; l'associationniste est le *muchrik*

Dar al-harb : domaine de la guerre ; terme islamique traditionnel pour désigner tout territoire qui n'est pas sous domination musulmane, mais qui peut le devenir *via* le djihad

Dar al-islam : domaine de l'islam, terme islamique traditionnel pour désigner le territoire où la charia est appliquée (au contraire du *Dar al-harb*)

Da'wa : invitation à l'islam, désigne la prédication et le prosélytisme

Dhikr : invocation répétée du nom de Dieu, pratiquée par les soufis

Dhimma : « obligation » pour le pouvoir islamique de protéger les gens du Livre (alors nommés *dhimmi*) qui dépendent de son autorité

Djihad (ou jihad) : « effort » dans la voie de Dieu, peut être interne (effort sur soi-même) ou externe (guerre sainte pour la défense de l'islam) ; voir la définition de salafisme-djihadisme

Fatwa : décision juridique émise par un *mufti* et fondée sur les textes sacrés ; l'*ifta'* est le fait d'émettre une *fatwa*

Fiqh : jurisprudence islamique

Fitna : division au sein de la communauté

Hadith : tradition, parole ou acte rapporté du Prophète ou d'un de ses compagnons

Hajj : le grand pèlerinage à La Mecque, cinquième pilier de l'islam

Halal : désigne tout ce qui est licite, contraire de haram

Haram : désigne tout ce qui est illicite, contraire de *halal*

Hijra : émigration vers une terre d'islam

Hisba : concept coranique, fait de promouvoir le bien et d'interdire le mal

Hudud : peines définies par la charia pour certains crimes précis

Ijaza : forme de diplôme islamique, droit d'enseigner donné par un maître à son disciple

Ijmaa : consensus des savants, une des sources possibles du droit

Ijthihad : effort d'interprétation juridique à partir des textes sacrés

Imam : littéralement « guide », désigne celui qui guide la prière, la mosquée ou la communauté ; en contexte chiite, le terme désigne un descendant du Prophète dépositaire de l'autorité politique

Islah : réforme, le plus souvent en contexte religieux

Jahiliyya : période de l'ignorance anté-islamique

Jama'at : association, communauté de fidèles

Kafir : non croyant, polythéiste ou idolâtre

Kharidjisme : troisième courant de l'islam, aux côtés du sunnisme et du chiisme, qui n'existe plus aujourd'hui qu'à travers l'ibadisme (Oman) ; pour les salafistes, peut désigner ceux qui sortent de la voie

Khuruj : « sortie » prosélyte, notamment dans le courant Tabligh

Madhhab : école juridique musulmane

Madrassa : école religieuse

Marja' : chez les chiites, « source d'imitation », spécialiste des sciences islamiques que le fidèle peut prendre comme référence religieuse

Mawlid (ou mouloud) : fête traditionnelle qui commémore la naissance du Prophète

Minhaj : voie ou courant de l'islam ; terme surtout utilisé pour désigner le *minhaj salafi*

Mollah : en contexte chiite, désigne un savant membre du clergé ; les plus prestigieux d'entre eux sont ayatollah (signe de Dieu), voire *marja'*, source d'imitation

Mudjahid : combattant du djihad

Nahda : renaissance

Ouléma : spécialiste de la science religieuse *('ilm)*

Oumma : la communauté des musulmans dans son ensemble

Qadi : juge islamique

Rida : apostasie

Salaf : ancêtre

Salat : la prière, deuxième pilier

Sunna : voir *sunnites*

Tabligh : prédication, en arabe et en ourdou

Takfir : accusation d'apostasie à l'encontre d'un autre musulman

Tariqa : confrérie soufie

Tawhid : unicité divine

Tazkiyya : recommandation donnée par un savant religieux

Umrah : petit pèlerinage à La Mecque

Waqf (habous au Maghreb) : fondation pieuse

Wasatiyah : modération, voie du juste milieu

Zakat : aumône légale, troisième pilier de l'islam

ANNEXE 3

PRÉSENTATION DES DIFFÉRENTS COURANTS DE L'ISLAM

1. Définitions générales

Sunnisme

Courant majoritaire de l'islam, le sunnisme réunit littéralement les « gens de la Tradition et de la Communauté ». La définition du courant se fonde à la fois sur des questions politiques et religieuses. Politiquement, le sunnisme s'est progressivement formé à partir du VIIe siècle, comme le parti des gens de la tribu du Prophète (les Quraysh) ne reconnaissant pas de privilège particulier aux descendants directs du Prophète pour l'accession au califat. D'un point de vue religieux, le sunnisme insiste, avec beaucoup plus de force que le chiisme, sur l'importance de la *Sunna* (tradition) qui, en plus du Coran, regroupe les paroles du Prophète et de ses compagnons *(hadith)*, et qui sert de fondement au droit traditionnel musulman *(fiqh)*, notamment pour l'émission de *fatwas* (décisions juridiques). A l'intérieur du sunnisme coexistent plusieurs écoles juridiques *(madhhab),* constituées au cours des premiers siècles de l'islam. Elles sont au nombre de quatre : le hanafisme, le malikisme, le shafiisme et le hanbalisme, cette dernière école étant aujourd'hui principalement représentée par le wahhabisme.

Chiisme

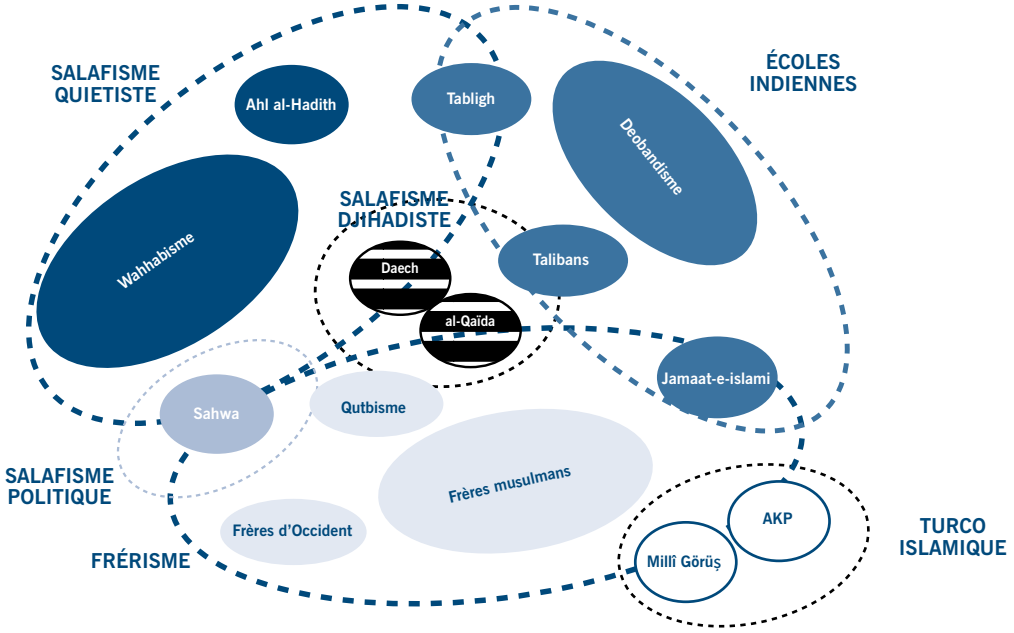
Les chiites *(chi'at Ali)* sont littéralement les « partisans de Ali ». Ils estiment que seul un représentant de la famille du Prophète *(ahl al-bayt)*, c'est-à-dire un descendant de sa fille Fatima et de son cousin Ali, est apte à diriger la communauté des croyants en qualité d'imam, chef spirituel et politique. Au contraire des sunnites, les chiites ne reconnaissent donc pas la légitimité des trois premiers califes, mais seulement celle de Ali et de ses descendants. Ceux-ci constituent une lignée d'imams dont la succession souvent difficile explique la division du chiisme en différents courants concurrents. Parmi ces principaux courants, les ismaéliens (ou septimains) qui reconnaissent les sept premiers imams, et les duodécimains, aujourd'hui majoritaires, qui reconnaissent douze imams. Le dernier d'entre eux est « occulté » ou caché, et son retour se fera à la fin des temps, dans une perspective millénariste. Dans l'attente de son retour, le clergé est le seul habilité à interpréter la parole divine. A l'inverse du sunnisme qui récuse en théorie la légitimité d'une médiation cléricale au profit d'une relation directe entre le croyant et Dieu, le chiisme dispose donc d'un clergé hiérarchisé, composé de nombreux mollah et d'un petit nombre d'ayatollah. Les théologiens les plus renommés sont considérés comme des *marja'*, c'est-à-dire des sources d'imitation, parmi lesquels le croyant doit se choisir un maître à penser. Quant au pouvoir politique, il ne peut être qu'imparfait tant que le dernier imam n'a pas fait sa réapparition. Le premier pays chiite au monde est aujourd'hui l'Iran, d'obédience duodécimaine ; depuis 1979, le clergé chiite y a pris le pouvoir pour y mettre en place une théocratie.

Soufisme

Le soufisme est un ensemble de mouvements mystiques et ésotériques majoritairement intégrés au sunnisme. Ses adeptes, dans l'ensemble du monde musulman, sont réunis dans des confréries *(tariqa)* qui s'organisent autour de la figure de leur fondateur, élevé au rang de saint ; son tombeau fait souvent l'objet d'un culte populaire particulier. Les confréries se distinguent également par leurs

pratiques rituelles et initiatiques, comme la récitation, la danse ou l'ascétisme. Le soufisme représente donc une forme d'islam populaire, traditionnel et souvent local ; à ce titre, il est considéré comme de l'assimilationnisme (culte des saints) par les courants littéralistes, notamment le salafisme qui le condamne ouvertement.

2. Courants et organisations islamistes



Salafisme

Courant sunnite fondamentaliste qui prône un retour aux origines de l'islam et l'imitation des « pieux ancêtres » (*al-salaf al-salih*), le Prophète et les trois premières générations de croyants. Bien que se plaçant au-delà des quatre écoles juridiques sunnites, le salafisme est proche du hanbalisme (**Ibn Hanbal,** IXe siècle), qui est la plus rigide quant à l'interprétation des textes. Le salafisme considère de plus **Ibn Taymiyya**, penseur hanbalite syrien du XIVe siècle, comme une référence majeure. D'un point de vue théologique, le salafisme insiste sur l'unicité divine (*tawhid*) et rejette à ce titre tout ce qu'il considère comme de l'associationnisme (*chirk*) ; d'où ses positions dures face aux autres courants de l'islam, aux autres religions, et plus globalement à tout ce qui n'est pas salafiste. L'enjeu est la purification totale de la foi et des pratiques quotidiennes par la suppression des innovations blâmables (*bid'a*) qui auraient déformé le sens du véritable islam. Au-delà de ce socle idéologique, le salafisme est en réalité un spectre large composé de différentes tendances (salafismes quiétiste, politique, djihadiste), qui divergent quant à la manière de faire advenir une société et un État proprement islamiques, fondés sur des normes issues des textes (Coran et *Sunna*). Historiquement, c'est le wahhabisme né dans la péninsule Arabique au XVIIIe siècle qui a précédé et

créé le salafisme dans l'acception qu'il prend aujourd'hui.

Salafisme quiétiste

Le salafisme quiétiste, dit aussi piétiste ou littéraliste, se déclare désengagé de toute revendication politique ou violente, par peur du désordre (*fitna*). Il se distingue au contraire par une recherche exacerbée de l'orthodoxie dans ses positions théologiques et juridiques, et de l'orthopraxie au quotidien : la religion est totale, et englobe tous les aspects de la vie. Cela se manifeste par une démarche de recherche constante de la pureté pour écarter du croyant ce qui pourrait nuire à sa foi. Le salafisme quiétiste se fonde donc sur la réforme de l'individu, d'où l'importance de la prédication. Le principal exemple de salafisme quiétiste est le wahhabisme contemporain en Arabie saoudite, hérité de la prédication d'**Ibn Abd al-Wahhab** au XVIIIe siècle.

Wahhabisme

Le wahhabisme constitue la mise en pratique du salafisme quiétiste à l'échelle d'un État, l'Arabie saoudite. Il s'agit d'une forme de salafisme, mais aussi d'une idéologie officielle, représentée par une élite religieuse. C'est donc une doctrine qui se déclare apolitique, mais qui dans les faits prône l'obéissance absolue au pouvoir (saoudien) : le quiétisme réside dans l'absence de contestation et dans l'insistance du discours sur la religion et sa mise en pratique dans la vie quotidienne. Né au XVIIIe siècle à la suite de la prédication d'**Ibn Abd al-Wahhab**, le wahhabisme est dès son origine étroitement associé au pouvoir saoudien, avec qui un pacte est passé. C'est la force de ce pacte qui est à l'origine, au début du XXe siècle, de la constitution de l'Arabie saoudite. La dynastie saoudienne et l'*establishment* wahhabite se répartissent les rôles. Ces derniers n'interfèrent pas dans la pratique du pouvoir, mais encadrent la société et veillent en son sein au strict respect de l'orthopraxie et au maintien des normes islamiques dont ils sont les gardiens. En théorie, il n'est donc possible de parler de wahhabisme que pour l'Arabie saoudite, puisque l'idéologie est liée au pouvoir saoudien. Dans les faits, les wahhabites sont depuis les années 1960 des producteurs de normes islamiques pour le monde entier, et ses grands représentants, comme le grand mufti **Ibn Bâz** (mort en 1999), sont des références internationales.

Ahl al-Hadith

Le salafisme quiétiste ne se réduit pas, de loin, au wahhabisme, et n'implique pas une inféodation systématique à l'Arabie saoudite. La doctrine d'al-Albani et de ses fidèles en est le meilleur exemple. Né en Albanie, **Nasir al-Din al-Albani** (1914-1999) n'a jamais fait partie de l'*establishment* wahhabite, même s'il a vécu et enseigné en Arabie saoudite dans les années 1960. Il est pourtant une référence fondamentale pour le salafisme. Il est en effet réputé pour la méthodologie critique du *hadith* (tradition prophétique) qu'il a mise en place, afin de distinguer les *hadiths* dont la transmission est incontestable des autres. L'objectif est d'atteindre le littéralisme le plus strict afin d'être le plus juste dans l'imitation du Prophète et des pieux ancêtres. D'où des divergences avec les autres salafistes quiétistes, à commencer par les religieux officiels saoudiens, par exemple lorsque, se fondant sur sa méthode, al-Albani déclare que les femmes ne sont pas obligées de se couvrir le visage. Position qui ne doit pas être considérée comme plus libérale, mais au contraire comme plus stricte puisqu'elle ne laisse aucune marge de manœuvre dans l'interprétation des textes. Son influence sur le salafisme

quiétiste n'en est pas moins considérable. Les travaux d'al-Albani sont aujourd'hui inévitables tant en Arabie saoudite que dans les communautés salafistes du reste du monde. Ses disciples sont connus sous le nom d'Ahl al-Hadith (partisans du *hadith*). Parmi eux, un courant représenté par les Saoudiens Rabi' al-Madkhali et Mohammed Aman al-Jami s'est rapproché du pouvoir saoudien : s'ils ne font pas partie de l'*establishment* saoudien, le pouvoir les a placés en avant dans les années 1990 dans le contexte de contestation politique (Sahwa), parce que leur apolitisme est absolu : « la bonne politique est d'abandonner la politique » selon al-Albani.

Salafisme politique

Le salafisme politique considère que la réforme à l'échelle individuelle, la prédication et la condamnation théologique des menaces qui pèseraient sur l'islam véritable ne suffisent pas. La réforme doit se faire par le haut, ce qui implique un investissement politique des salafistes, au moyen d'associations ou de partis politiques. La violence est en revanche refusée comme moyen d'action. Le salafisme politique associe donc discours conservateur et contestation politique, n'hésitant pas à dénoncer les régimes en place, ou des situations géopolitiques. Cet engagement politique, qui tranche avec le quiétisme, est inspiré dans une certaine mesure par les Frères musulmans et notamment par le qutbisme. Le principal exemple de salafisme politique est le courant de la Sahwa (Réveil) qui s'est développé en Arabie saoudite dans les années 1990, mais cette tendance existe également dans d'autres pays du Moyen-Orient, comme au Koweït.

La Sahwa

La Sahwa (Réveil) est le principal représentant du salafisme politique au Moyen-Orient. Mouvement contestataire au croisement du salafisme et du frérisme, la Sahwa est née en Arabie saoudite au début des années 1990, en opposition à l'intervention américaine en Irak et à la présence de troupes américaines sur le sol saoudien, approuvée tant par la monarchie que par l'*establishment* wahhabite. Du salafisme, les sheikhs sahwistes comme Salman al-Awda tirent leur conservatisme et leur attachement à l'orthopraxie ; des Frères musulmans, ils tirent leur mobilisation politique dans l'opposition au pouvoir des al-Saoud et leur désir de réforme sociale et politique. En réaction, l'État saoudien, également déstabilisé par la montée du salafisme djihadiste, fait alors la promotion du salafisme quiétiste, et opère une rupture croissante avec les Frères musulmans dont l'influence politique est rendue responsable de la situation. Les *leaders* de la Sahwa sont quant à eux arrêtés et emprisonnés durant plusieurs années. La Sahwa continue d'exister aujourd'hui, avec moins de virulence, et ses grandes figures sont des personnalités écoutées, comme le montre leur audience sur internet. Elle est cependant divisée, et certains ex-sahwistes comme al-Awda ont aujourd'hui un positionnement pro-démocratique et prônent une coexistence pacifique avec l'Occident.

Le salafisme djihadiste

Le salafisme djihadiste, dit également révolutionnaire, considère que ni la prédication, ni l'engagement politique ne suffisent pour faire advenir un État islamique et faire triompher les normes islamiques : le recours à la violence devient dans cette optique un moyen légitime. Cette violence se fonde sur le concept coranique de djihad, improprement traduit par « guerre sainte », mais qui signifie littéralement « effort ». Les interprétations du concept ont varié dans le temps. Sont ainsi

traditionnellement distingués le grand djihad, effort spirituel intérieur, et le petit djihad, dans ce dernier cas action militaire, soit offensive pour propager la foi musulmane, soit défensive pour protéger la communauté existante. Dans tous les cas, il s'agit d'une obligation, mais les savants médiévaux ont débattu pour savoir s'il s'agissait d'une obligation collective (incombant à la communauté dans son ensemble mais mise en pratique seulement par certains) ou individuelle (à laquelle personne ne peut échapper). L'essor du djihadisme contemporain en contexte afghan après 1979 constitue une nouvelle étape dans l'interprétation du concept de djihad. Son théoricien contemporain est le Palestinien **Abdallah Azzam** (1941-1989). Issu des Frères musulmans et fortement influencé par le qutbisme dans lequel il trouve les racines d'un engagement politique, il considère le djihad comme une obligation individuelle et absolue pour le croyant, lorsqu'il s'agit de défendre un territoire occupé. Tout musulman peut déclarer le djihad de façon spontanée, et peut, pour devenir un *moujahidin* (combattant), désobéir aux autorités dont il relève normalement. L'objectif du combat et de l'usage de la violence (avant tout contre des forces armées) doit être l'instauration d'un État islamique, au sein duquel les préceptes coraniques et la charia seraient appliqués. Le sacrifice (martyre) est pour cette raison largement valorisé. Jusqu'ici avant tout influencé par les formes les plus radicales du frérisme, le djihadisme se salafise surtout dans un deuxième temps, notamment avec **Oussama ben Laden** (1957-2011) et la création d'al-Qaïda en 1987. Par conséquent, l'importance de l'orthodoxie et de l'orthopraxie salafistes (application de la charia) s'affirme. Dans le même temps, le sens du djihad évolue de nouveau pour devenir global : si le djihadisme reste parfois limité à un contexte local ou national (comme le Groupe islamique armé en Algérie), il s'internationalise également pour lutter contre l'influence occidentale.

Al-Qaïda

La création d'al-Qaïda (la Base) en 1987 constitue une évolution dans le concept de djihad, sous l'influence de son dirigeant, le Saoudien d'origine yéménite **Oussama ben Laden** (1957-2011) et de son lieutenant, l'Egyptien **Ayman al-Zawahiri** (né en 1951). Jusqu'à présent tourné contre l'URSS, dans le contexte précis de l'Afghanistan, le djihad se transforme progressivement en une lutte à l'échelle globale (djihad global), contre l'impérialisme américain et plus généralement contre tous les gouvernements jugés impies ; l'Arabie saoudite en fait partie. Le djihad n'est donc plus, comme en Afghanistan dans les années 1980, territorialisé. L'usage de la violence est de même étendu : il n'est plus circonscrit aux militaires, mais peu aussi toucher les civils, de manière aveugle (terrorisme). Le développement d'al-Qaïda correspond également à une salafisation du djihadisme, par rapport à un djihadisme jusqu'ici avant tout influencé par les tendances les plus radicales du frérisme. Dans les faits, cette transformation se traduit par une insistance accrue sur le discours théologique et la mise en pratique des normes islamiques au quotidien. Al-Qaïda prend de l'ampleur après 1996, lorsque l'organisation se lie aux Talibans qui contrôlent alors la majeure partie de l'Afghanistan. Le pays constitue une base arrière du djihad global, pour l'organisation des attentats de 1998 contre les ambassades américaines au Kenya et en Tanzanie, puis des attentats du 11 septembre. Affaiblie par la chute du régime des Talibans après l'intervention américaine en Afghanistan, al-Qaïda ne disparait pas, mais se diffuse au contraire au reste du Moyen-Orient, où sont créées différentes succursales, comme al-Qaïda dans la péninsule Arabique (AQPA) ou al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), tandis que d'autres groupes djihadistes lui font allégeance.

Daech

L'État islamique en Irak et au Levant (Daech, selon son acronyme en arabe), ou Organisation de l'État islamique, à la fois dans la continuité et concurrent d'al-Qaïda, poursuit l'internationalisation du djihad. Il le fait cependant depuis un territoire, à cheval sur la Syrie et l'Irak dont il revendique la souveraineté et d'où il a proclamé la renaissance du califat. Si Daech a véritablement émergé en 2013, il est en vérité issu de groupes préexistants, parmi lesquels figure la branche irakienne d'al-Qaïda qui s'est séparée de son organisation-mère en 2006. Porté dans un premier temps par le contexte irakien après l'intervention américaine de 2003, Daech se développe principalement avec la guerre civile en Syrie, qui lui permet de s'étendre dans ce dernier pays. L'État islamique issu de la branche irakienne d'al-Qaïda fusionne alors avec des groupes rebelles syriens. Il entame ensuite une phase de conquête territoriale, qui culmine en 2014. Daech partage avec le wahhabisme contemporain un même socle idéologique, les écrit de Ibn Abd el-Wahhab et des wahhabites du XIXe siècle. Les salafistes djihadistes et les wahhabites (salafistes quiétistes d'Arabie saoudite) divergent cependant aujourd'hui sur la question de la violence, et sur la reconnaissance du pouvoir de la dynastie Saoudienne, que Daech conteste. Si cette organisation partage avec al-Qaïda un socle idéologique et des objectifs similaires, l'établissement d'un État islamique, Daech est encore plus radical. Il poursuit l'extension du terrorisme, au Moyen-Orient et en Occident. La charia est appliquée avec une grande violence dans les territoires contrôlés par l'organisation. Enfin, Daech accorde plus d'importance à la territorialisation du djihadisme et à la réalisation d'un État islamique, qui dans son cas prend la forme d'un califat. Celui-ci a en effet été rétabli en 2014 lorsque Abou Bakr al-Baghdadi s'est autoproclamé calife.

Ecoles indiennes

Le sous-continent indien connaît à partir du XIXe siècle un vaste mouvement de revivalisme musulman. Dans le contexte de la colonisation britannique, différents courants émergent et entendent préserver l'islam traditionnel, proche du soufisme, des communautés musulmanes indiennes. Parmi ces groupes, les Deobandis, dont l'objectif est de protéger l'islam hérité du Moyen Âge contre l'influence occidentale. Les Deobandis ont donné naissance à de nombreux autres mouvements, comme le Tabligh ou les Talibans. D'autres groupes, comme les Ahl al-Hadith sont réformistes, adjectif synonyme de fondamentaliste et qui s'applique ici à la réforme des pratiques et des croyances dans le but de retrouver l'islam originel, dans une logique similaire au salafisme.

Deobandisme

L'école deobandie est fondée en 1867 dans la ville de Deoband dans le Nord de l'Inde, autour de l'institut de formation Dar ul-Ulum. Elle est tournée vers l'effort d'éducation à la foi et à la pratique religieuse, dans le prolongement de la pensée de Wali Allah al-Dihlawi, théologien indien du XVIIIe siècle qui avait lui-même fondé un *madrassa* (école religieuse). Le deobandisme est un islam modéré, proche de l'école juridique sunnite hanafite, et qui à ce titre tolère les autres courants islamiques, mais qui insiste également sur l'importance des *hadiths*. Mouvement large, le deobandisme a donné naissance à des nombreux courants qui s'en sont détachés mais continuent d'entretenir une filiation idéologique avec lui, comme le Tabligh ou les Talibans. Enfin, le deobandisme est également très présent au Royaume-Uni, auprès de la communauté indo-pakistanaise.

Tablighi Djama'at

Fondée dans les années 1920 par Mohammed Iliya, la Tablighi Djama'at est un mouvement missionnaire issu du deobandisme. Absolument apolitique, il s'intéresse peu aux questions proprement théologiques pour se consacrer à la prédication (c'est le sens du mot *tabligh* en ourdou et en arabe) qui est la raison principale de son existence. La *da'wa* (mission) est pour tous ses membres une obligation individuelle, qui explique leur participation à des sorties missionnaires (*khuruj*) d'une durée de plusieurs jours ou de plusieurs mois, locales ou internationales. Mouvement fondamentaliste, il appelle de ses vœux la réforme de la pratique religieuse de chaque musulman, qu'il s'agit de faire revenir dans le droit chemin. Sa prédication n'est pas tournée vers les non-musulmans. Son apolitisme, son effort de prédication et son fondamentalisme rapprochent la Tablighi Djama'at du salafisme. La *da'wa* ne s'arrête pas au sous-continent indien. Le mouvement est très présent dans le monde entier, partout là où des communautés musulmanes sont présentes. La Tablighi Djama'at est arrivée en Europe dans les années 1960, et est particulièrement bien implantée au Royaume-Uni. Elle est un acteur majeur de la réislamisation des populations musulmanes européennes, dès les années 1980.

Talibans

Les Talibans sont issus des *madrassas* deobandies au Pakistan. Leur nom signifie d'ailleurs étudiants en pachtoune. Les forces qui composent le mouvement taliban et les sources de son idéologie sont multiples, et expliquent qu'il ne s'agisse pas d'un phénomène unifié. Ethniquement, les Talibans sont avant tout constitués de milices tribales pachtounes. Quant à leur idéologie, elle s'inspire à la fois du deobandisme et du salafisme, notamment du salafisme-djihadisme, puisqu'ils font partie des héritiers du djihad afghan. Cependant, leur djihad est territorial et lié à des questions nationalistes. Soutenus par le Pakistan, ils réalisent à partir de 1994 la conquête de la majeure partie du territoire afghan, et mettent en place un régime islamique, doté entre autres d'une police religieuse chargée d'y faire respecter la charia. Après 1996, ils soutiennent al-Qaïda qui s'installe en Afghanistan, mais leur régime tombe après le 11 septembre et l'intervention de la coalition menée par les États-Unis qui s'ensuit.

Jamat-e-islami

La Jamat-e-islami est un mouvement et parti islamiste pakistanais, fondé en 1941 en contexte colonial par **Abul Ala Mawdudi** (1903-1979). Issu du deobandisme, mais autant inspiré par les Frères musulmans égyptiens à qui il reprend l'idée d'un islam total (religion, régime, civilisation), le parti a pour objectif, au nom de la souveraineté absolue de Dieu, la mise en place d'un État islamique fondé sur la charia. Afin de préserver la communauté musulmane du sous-continent indien, le parti milite pour la création d'un État pakistanais indépendant, ce qui est réalisé en 1947. Mawdudi devient par la suite une importante figure politique du nouveau pays, mais également une référence internationale. Il influence en retour les Frères musulmans égyptiens et tout particulièrement Sayyid Qutb, et contribue à la fondation de l'Université islamique de Médine et de la Ligue islamique mondiale.

Frérisme

Né en Egypte en 1928 avec les Frères musulmans, le frérisme ne se résume pas à la seule confrérie : c'est un mode d'organisation et une façon de penser. Principal représentant de l'islam politique au Moyen-Orient, le frérisme considère à la suite de **Hassan al-Banna** (1906-1949) que l'islam est un système total, à la fois religion, politique, société et civilisation. Apparu comme un mouvement de défense de l'islam, en particulier face à l'influence occidentale, le frérisme propose un retour à l'islam véritable et prône l'établissement d'un État islamique qui appliquerait les prescriptions religieuses et la charia. La forme que doit prendre cet État n'est cependant pas claire : si une monarchie, considérée comme un despotisme, est refusée, il suffit en revanche que le régime établi respecte les normes islamiques pour qu'il soit considéré comme viable. Le discours frériste est moins religieux que politique et social. Sur le plan doctrinal, il est moins rigide que le salafisme, et s'accommode de la présence d'autres formes d'islam (comme le soufisme). Le profil des Frères n'est logiquement pas celui des salafistes : ce sont des personnalités issues de la société civile (enseignants, journalistes, médecins et ingénieurs) et non des savants religieux. Leur discours porte avant tout sur des questions sociales et sur l'engagement pour la défense de l'islam et des musulmans, dans le but d'unifier l'*Oumma* (la communauté des croyants). A la différence des salafistes, il ne s'agit donc pas d'appliquer directement la charia et de faire rupture avec tout ce qui ne s'y prête pas, mais d'effectuer un travail social de fond qui doit permettre une réislamisation des populations, par le bas, avant une potentielle réislamisation par le haut, si le frérisme accède au pouvoir. Le frérisme possède deux grandes caractéristiques :

1. sa reproductibilité : le frérisme né en Egypte propose un modèle qui a fait des émules dans tous les pays où sont présents des musulmans ;
2. son adaptabilité : le modèle n'est jamais repris tel quel, mais adapté et réinterprété en fonction du contexte politique, et de la place des musulmans dans la société hôte (s'ils y sont majoritaires ou minoritaires). La malléabilité de l'idéologie, et surtout de son rapport au pouvoir, explique sa force. Au-delà d'un état d'esprit partagé, il existe donc de nombreuses tendances du frérisme, en fonction du rapport de ses adeptes au pouvoir et des moyens (sociaux, politiques, armés) employés. Ces tendances peuvent être regroupées en deux grands pôles : celui de Hassan al-Banna, le fondateur, qui est parfois qualifié de *wassatiyya* (modération, islam du juste milieu) par ses tenants comme **Youssef al-Qaradawi** (né en 1926), qui en est aujourd'hui la principale référence ; et celui de **Sayyid Qutb** (1906 - 1966), plus radical, dont la pensée a servi de fondement à plusieurs groupes violents, voire terroristes.

Les Frères musulmans

Les « Frères musulmans » désignent un ensemble de mouvements sociaux et de partis politiques à l'importance variable dans différents pays du monde arabo-musulman, qui vont de la confrérie originelle en Egypte au partie Ennahda en Tunisie, en passant par le Hamas dans les territoires palestiniens. Ces groupes se désignent rarement sous le terme de Frères musulmans, mais peuvent y être assimilés en raison de liens historiques et idéologiques (références communes), et d'un mode de fonctionnement identique, pyramidal et sectoriel. La présence de Frères dans ces pays est le résultat d'un large mouvement de dissémination commencé dans les années 1950. Le frérisme y

a fait preuve d'une grande capacité d'adaptation, organisationnelle et discursive, selon les rapports entretenus avec les régimes en place : discrets dans les monarchies du Golfe, où ils n'en jouent pas moins un rôle important dans les rouages de l'État, ils sont plus engagés politiquement dans les républiques du monde arabe, lorsque le pouvoir leur en laisse la possibilité. Dans tous les cas, les Frères musulmans ont été et sont, par leur travail de fond dans les domaines sociaux et éducatifs, des acteurs majeurs de la réislamisation des sociétés arabes depuis leur création. Cette présence sociale constitue un socle populaire que les Frères ont pu mettre à profit lors d'élections, notamment celles qui ont suivi les Printemps arabes en 2011, et qui leur ont permis d'accéder, temporairement, au pouvoir en Egypte ou en Tunisie.

Qutbisme

Inspiré par la pensée de **Sayyid Qutb** (1906-1966), le qutbisme désigne la tendance la plus radicale des Frères musulmans. Dans un contexte de répression de la confrérie par Nasser, l'Egyptien Qutb a en effet théorisé le rapport de force avec les pouvoirs en place. Allant plus loin que Hassan al-Banna, il considère en effet que l'opposition aux régimes impies est légitime : parmi ceux-ci, il intègre les régimes arabes nationalistes de son temps, parce qu'ils ne placent pas la référence islamique au centre de leur gouvernement. Il considère de plus que la souveraineté revient, en dernier terme, à Dieu seul. Deuxième tendance principale du frérisme à côté de la voie d'al-Banna qui ne la reconnaît pas, la pensée de Qutb a donné lieu à des interprétations radicales, qui ont servi de fondement à la justification de mouvements révolutionnaires : d'abord des groupes marginaux et violents en Egypte, puis dans une certaine mesure le djihadisme à partir des années 1980.

Frères musulmans d'Occident

Depuis les années 1960, une seconde confrérie est apparue en Occident. Elle illustre à la fois la grande reproductibilité du modèle, puisque des structures similaires sont adoptées, et son adaptabilité, puisque le discours est adapté au contexte occidental, notamment du point de vue des normes islamiques. La filiation fériste n'en est pas moins indubitable, puisque les deux confréries entretiennent des liens historiques et idéologiques. Il y a cependant autonomie, parce que la confrérie occidentale ne prend en aucun cas ses ordres au Moyen-Orient. En Europe, l'objectif des Frères musulmans, organisés en structures locales, nationales et continentales, est d'apparaître comme la principale organisation représentative des musulmans, auprès des populations musulmanes elles-mêmes, mais également des autorités. Ils déploient une activité militante pour la défense de l'islam, l'obtention de droits et la lutte contre l'islamophobie.

Turco-islamisme

Le turco-islamisme est la version turque de l'islam politique. Proche du frérisme, elle s'en distingue dans la mesure où elle y associe un autre segment idéologique inexistant dans la plupart des groupes fféristes du Moyen-Orient : le nationalisme, en partie hérité du kémalisme. Les liens avec le frérisme se remarquent tant dans le mode d'organisation des mouvements et partis représentant le turco-islamisme, Millî Görüş puis l'AKP, que dans le profil de ses grandes figures, médecins, ingénieurs ou avocats ; les autorités religieuses n'y exercent pas de pouvoir. L'investissement social,

particulièrement dans le domaine de l'éducation, est de même fondamental. Après une longue phase de réislamisation de la société dont Millî Görûş a été un des acteurs, le turco-islamisme est aujourd'hui l'idéologie dominante en Turquie, puisqu'elle y a accédé au pouvoir en 2002 avec l'AKP et **Recep Tayyip Erdogan** (né en 1954), mais est également prégnante au sein de la diaspora turque en Europe. Cependant, parce qu'elle est tout autant nationaliste qu'islamiste, cette idéologie est difficilement exportable dans d'autres pays musulmans.

Millî Görüş

Millî Görüş (*Vision nationale* en turc), est un mouvement d'inspiration fériste créé par **Necmettin Erbakan** (1926-2011) en 1969. Il peut être considéré comme la version turque des Frères musulmans, qui essaiment au même moment dans de nombreux pays du Moyen-Orient. Il s'en distingue en ce que la référence nationaliste est également importante. Mais il s'inscrit bien dans l'islam politique et a été décliné par son fondateur en plusieurs partis politiques successifs, tour à tour interdits par les forces militaires, tenants du kémalisme. Profitant de la réislamisation de la société turque dans les années 1980, et du compromis des militaires avec la religion (« synthèse turco-islamique »), Erbakan accède temporairement au pouvoir dans les années 1990, avant d'être écarté par les militaires. Millî Görüş a néanmoins ouvert la voie à l'AKP et à Erdogan, qui en est issu. Une branche européenne du mouvement existe également, très présente auprès de la diaspora.

AKP

Le Parti de la Justice et du Développement (AKP), créé en 2001, est le parti au pouvoir en Turquie depuis 2002, derrière le Premier ministre puis Président **Recep Tayyip Erdogan** (né en 1954). Au Moyen-Orient, c'est le seul parti représentant l'islam politique à pouvoir revendiquer une telle longévité au pouvoir dans un contexte démocratique. Issu du mouvement Millî Görüş, le parti a réussi à accéder au pouvoir grâce à une démocratisation de son discours, nationaliste et conservateur, et en s'appuyant sur les forces sociales conservatrices. Le phénomène d'islamisation par le bas, dont Millî Görüş a été un acteur, est donc complété depuis l'accession du turco-islamisme au pouvoir par une islamisation par le haut. Dérivant de plus en plus vers un pouvoir autoritaire, avec un discours dur qui place en exergue la référence ottomane, le gouvernement de Recep Tayyip Erdogan renforce l'encadrement de la société turque par les structures de l'islam officiel, hérité de la période kémaliste, mais dont le sens est progressivement transformé.

ANNEXE 4

MÉTHODOLOGIES

1. Méthodologie pour l'étude des Saudi Leaks

Les Saudi Leaks : présentation et méthodologie

*Les « Saudi Leaks » sont un ensemble de **122 619 documents** du **ministère des Affaires étrangères saoudien** divulgués par **Wikileaks** en juin 2015. La base de donnée, comprend entre autres des documents top secret, des correspondances entre le gouvernement saoudien et ses ambassades à l'étranger, des documents stratégiques, ainsi que des correspondances avec des organisations telles que la Ligue Islamique Mondiale (LIM). La majorité des documents datent de **2009 à 2014**.*

Méthodologie

La base de données des Saudi Leaks contient plus de 122 000 documents de natures différentes, et une grande partie de ces documents, comme les documents administratifs par exemple, n'apportent pas de valeur ajoutée à notre recherche. Afin d'obtenir des résultats ciblés, et pour une analyse plus efficace, nous avons donc procédé à une recherche par mots clés à travers le moteur de recherche de Wikileaks.

Dans un premier temps, nous avons parcouru les travaux qui avaient déjà été faits sur les Saudi Leaks, notamment :

1. Les documents qui avaient été analysés par les journaux et organisations partenaires de Wikileaks sur ce projet (Reporters Sans Frontières, *Süddeutsche Zeitung*, *Mada Masr, The Saturday Paper, AlAkhbar*)
2. Un livre intitulé *Les câbles secrets du ministère des Affaires étrangères saoudien – Wikileaks*, écrit par Saud al-Sabaani, un opposant du gouvernement saoudien réfugié en Suède. L'auteur a analysé 10 000 documents et en a regroupé plus de 2 000, qu'il a classés par thèmes, dans son livre.

Nous avons par la suite procédé à la recherche par mots clés. Nous avons pour cela choisi des mots clés allant des plus génériques aux plus spécifiques. La recherche s'est faite dans plusieurs langues (arabe, anglais, français, allemand) dépendamment du mot clé choisi. Parmi ces mots clés :

1. Mots en rapport avec la religion : Islam, *Dawa,* Chiites, etc.
2. Noms d'organisations : « La ligue » ou Ligue Islamique Mondiale (LIM), Assemblée mondiale de la jeunesse musulmane (WAMY), Organisation de coopération Islamique (OCI), Organisation Internationale de Secours islamique (IIRO), etc.
3. Noms de centres islamiques, de prédicateurs ou d'imams à l'étranger
4. Mots en rapport avec le financement : « Millions de dollars », « Millions d'euros », Financement, etc.
5. Mots en lien avec des thèmes abordés dans le rapport : « Droit de la femme », sport, etc.

Résultats

5 000 documents ont été analysés par nos soins ainsi que les 10 000 additionnels du livre de Saud al-Sabaani. Plus de 200 documents intéressants ont été classés par thèmes et par pays. Les documents que nous avons retenus révèlent une stratégie de financement mondiale de l'Arabie saoudite, ainsi qu'une volonté de contrer l'influence chiite dans les pays où résident des communautés musulmanes. Les leaks montrent également la détermination du Royaume à maintenir une bonne réputation et à lutter contre l'hostilité à la pensée wahhabite. Pour cela, tous les moyens sont bons, y compris avec les journalistes.

Limites

Dans la base de données des Saudi Leaks, les documents ont été numérisés puis téléchargés, pour la plupart en document Word ou en image Jpeg sur le site web de Wikileaks. Leur contenu a été scanné et transcrit grâce à un logiciel de reconnaissance de texte, afin de permettre la recherche par mot clé. Cependant, les retranscriptions ne sont pas toujours exactes et contiennent souvent des erreurs. Par conséquent, si le mot clé utilisé est retranscrit de manière erronée dans un document, ce document n'apparaîtra pas dans notre recherche. Plus encore, comme les différentes pages des documents sont téléchargés séparément, il peut s'avérer difficile de reconstituer des documents entiers. Pour cette raison, il est parfois impossible d'identifier la date, l'auteur ou le destinataire des documents ; les informations découvertes peuvent être incomplètes.

2. Méthodologie pour l'étude des réseaux sociaux

Méthodologie Bloom pour l'Institut Montaigne

1. Présentation de Bloom

Bloom est une plateforme d'intelligence marketing, économique et sociétale qui analyse et décrypte la qualité des échanges et des engagements sur les réseaux sociaux. La plateforme développée par Bloom s'appuie sur les résultats de recherches conduites au sein de l'Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne (EPFL). Elle permet une exploitation stratégique des données à haute valeur ajoutée pour les dirigeants d'entreprises, d'institutions ou de médias.

2. Périmètre de l'étude

- **Contexte**

  L'institut Montaigne a eu le souhait de réaliser une étude sur la diffusion de l'islamisme sur les réseaux sociaux (salafisme, Frères musulmans …). Dans cet objectif, l'Institut a analysé un échantillon représentatif et conséquent de contenus numériques en relation avec cette thématique.

  Ce travail est motivé par la volonté de fabriquer une cartographie numérique à jour, concernant à la fois les contenus liés à cette problématique, mais également ses influenceurs (canaux de diffusion primaires, relais locaux et sympathisants actifs).

L'approche défendue ici vise à documenter de manière rigoureuse et scientifique, loin des discussions houleuses actuelles sur le sujet, un thème qui mérite d'être traité avec patience et sérieux.

- **Objectifs :**

1. Pour l'identification d'idées liées à l'islam rigoriste et politique
   Nous avons collecté les données sémantiques autour de ces thématiques (mots, expressions, références, …) sur internet et les réseaux sociaux, et identifié les sujets les plus discutés ainsi que les émotions associées.

2. Pour la cartographie du lien entre les acteurs
   Nous avons identifié et analysé les différents influenceurs islamistes actifs sur internet et les réseaux sociaux (prédicateurs de référence, prédicateurs vivants et militants locaux). Nous avons établi les liens et affinités numériques entre ces différents acteurs. Il s'agit ici de comprendre de quelle façon sont reliés les influenceurs, et de cerner les éventuelles chaînes de transmissions ainsi que les relais les plus importants.

3. Pour la cartographie de la diffusion des idées
   Nous avons analysé la manière dont sont diffusées les idées liées à l'islamisme sur internet et sur les réseaux sociaux aujourd'hui en analysant la manière dont sont relayées les thématiques choisies et à quel degré elles touchent les utilisateurs des réseaux étudiés.

- **Sources des données :**

– Langues : français, arabe et anglais (seulement pour les acteurs)
– Durée (période de récolte des données) : juillet 2017 - mars 2018
– Réseaux : Facebook, Twitter + les liens web référencés dans ces réseaux

- **Périmètre d'analyse**

– Twitter permet un accès à tous les contenus postés par les comptes publics.
– Facebook, en revanche, limite toutes les plateformes d'analyse à une recherche par pages et par groupes publics. Bloom s'est donc concentré sur un corpus de pages et de groupes liés à l'islam en général, puis a récolté tous les documents et engagements échangés publiquement dans ces pages et groupes. Un filtre est ensuite effectué afin d'éliminer tout ce qui est hors-contexte de l'étude.

Les chiffres présentés dans le cadre de cette étude sont :

– **Le nombre de documents** : soit les posts Facebook et les tweets autour de la thématique.
– **Le nombre d'engagement :** le score d'engagement d'un acteur correspond à l'influence du compte et de ses contenus en fonction des interactions qu'il génère (*retweets, likes,* partages, commentaires, réponses).
– **Le nombre d'auteurs :** l'ensemble des acteurs à l'origine des documents liés à une thématique.
– **La taille de la communauté thématique :** l'ensemble des acteurs qui se sont engagés avec une thématique définie

3. Données récoltées

Dans le cadre de l'étude commandée par l'Institut Montaigne, **Bloom a récolté 15 489 237 documents provenant de 3 825 639 acteurs sur Twitter et Facebook** entre le 21 juillet 2017 et le 5 mars 2018 inclus.

Afin de parvenir aux résultats décrits par l'Institut, Bloom a procédé de la manière suivante :

1. Identification des termes clés

Définition du « champ sémantique » caractéristique des deux volets idéologiques étudiés (identifié à partir de textes / d'articles / de passages écrits de référence de l'idéologie d'islam dit « de rupture »). Lors de cette étape initiale, l'Institut Montaigne a fourni à Bloom une collection de 62 mots clés liés à l'idéologie islamiste ainsi que 32 URL de comptes Twitter et Facebook véhiculant ces idées. Cette première collection de données a été complétée par une détection automatique, et un classement de termes pertinents supplémentaires à ajouter à la requête initiale.

2. Identification des thématiques

Une fois que les termes les plus utilisés ont été repérés, ceux-ci ont été classés par thématique cohérente. Chacune d'entre elle comprend un *corpus* d'au moins 1 000 documents.

- **Islam rigoriste (théologie)**
  - Références de cheikhs wahhabites
  - Normes vestimentaires
  - Principes suprêmes : *tawhid* et *Aqida*
  - Émigration islamique : *hijra*
  - Groupe élu : *minhaj salafi*, *salafiya*
  - Innovation religieuse blamable : *bid'a*
- **Islam politique**
  - Campagne de soutien à Tariq Ramadan « Free Tariq Campaign »
  - Mobilisation pour Mennel Ibtissem

3. Classification des contenus par émotions

La détection des émotions ne doit pas être confondue avec la détection des sentiments, qui ne contient que trois catégories : positive, négative et neutre. Les méthodes de détection des émotions sont généralement plus sophistiquées et donnent généralement de meilleurs résultats que l'analyse directe des sentiments. Pour détecter automatiquement les émotions, l'expression originale doit être associée à un modèle émotionnel. Plusieurs modèles d'émotions existent, et ceux-ci peuvent être facilement personnalisés ou étendus en fonction des objectifs du projet.

Les méthodes de détection des émotions dépendent entièrement du type de contenu analysé :

- contenu textuel : NLP *(natural language processing)* + construction du lexique des émotions + apprentissage automatique

L'analyse émotionnelle est fondée sur une palette de huit émotions : joie, confiance, surprise, anticipation, déception, tristesse, peur, colère.

En l'espèce, les émotions peuvent être exprimées de différentes façons :

- Dans le contenu textuel *via* des mots-clés ou « émojis ».
- Dans les métadonnées - par exemple les réactions de Facebook aux *posts* ou commentaires.

L'analyse des émotions a été utilisée dans notre étude afin d'observer quel était le ressenti des internautes vis-à-vis des documents émanant des prédicateurs wahhabites.

4. Cartographies d'acteurs et thématiques

Les données récoltées (acteurs et thématiques) ont permis de réaliser des cartographies, destinées à visualiser de façon imagée, de quelle façon les acteurs et leurs idées étaient reliés.

Deux types de cartographies sont représentés dans l'étude :

- **Les réseaux d'acteurs**
  Cartographie des interactions entrantes et sortantes à partir d'un ou plusieurs comptes Twitter.
- **Les réseaux thématiques**
  Cartographie des interactions de comptes Twitter sur un sujet donné ainsi que leurs relations, toujours dans le contexte de ce sujet.

Comment lire un graphique ?

Chaque point représente un compte ou une page reliée au premier degré à l'acteur étudié. Les liens entre les points représentent des relations de *retweets* et de mentions pour Twitter.

Le réseau d'un acteur peut se diviser en deux :

- Les relations sortantes qui représentent les interactions de l'acteur étudié avec l'extérieur (qui il *retweete* ou mentionne) ;
- Les relations entrantes, soit les interactions de l'extérieur avec l'acteur étudié (qui le *retweete* ou le mentionne).

La taille des points représente l'influence de l'acteur dans le contexte précis de la thématique représentée (calculé en fonction de son niveau d'engagement).

Dans toutes les cartographies Bloom, la proximité des points est liée au nombre d'interactions. Plus deux points sont proches, plus ils interagissent entre eux. Pour plus de visibilité, seuls les points les plus influents dans le contexte de l'étude sont présents.

4. Glossaire internet

Acteur : Les acteurs sont représentés par une URL (par exemple, un domaine web ou un compte de médias sociaux). Ce sont les unités qui interagissent sur un sujet donné.

Communauté : Ensemble des acteurs qui interagissent sur un sujet donné. Les acteurs d'une communauté peuvent publier ou relayer un contenu (RT, Like, partage…).

Quatre types de communautés distincts :

- Thématique : acteurs interagissant sur un sujet
- Acteur : comptes interagissant avec un acteur spécifique
- Contenu : comptes interagissant avec un document spécifique (ex. viral video)
- Géographique : comptes associés à une localisation

Graphe de communauté : visualisation cartographique d'interactions (RT, *like*, partage…) entre les membres de la communauté.

Graphe d'intersection : cartographie d'acteurs présents dans plusieurs communautés (ex. graphe d'intersection entre une communauté A et une communauté B : graphe montrant les acteurs présents à la fois dans la communauté A et la communauté B).

Engagement : ensemble des interactions sur un contenu. Plus le contenu d'un acteur est relayé, plus son niveau d'engagement est fort.

Influenceur : acteur ayant un haut niveau d'engagement dans sa communauté. Le calcul de l'influence d'un acteur ne se limite donc pas à son nombre de « fans » ou de « *followers* ».

Connecteur : acteur influent dans plusieurs communautés. Suivi par des utilisateurs qui appartiennent à des communautés distinctes – et n'ont *a priori* pas de lien entre eux – il est le lien entre ces utilisateurs et donc un vecteur important de conviction et de propagation des messages au-delà du premier cercle.

REMERCIEMENTS

Équipe

- **Stéphanie van de Werve,** chef de projet
- **Benjamin Badier,** chargé d'études
- **Haythem Msabhi,** chargé de projet
- **Wassef Lemouchi,** consultant en communication
- **Adam Avargues,** chargé d'études junior
- **Maureen Brenner,** chercheuse associée
- **Sibiry Konate,** stagiaire

Ainsi que :

- **Léa Clamadieu,** stagiaire
- **Mahaut de Fougières,** chargée d'études
- **Julia Madar,** stagiaire

Personnalités auditionnées et rencontrées dans le cadre de ce rapport, en France et à l'étranger

- **Arbi Abdelkader,** Aumônier en chef musulman de l'armée française
- **Farid Abdelkrim,** Auteur et fondateur du cercle POLITICHE et de l'association FOCUSDOC
- **Mohamed-Ali Adraoui,** Docteur en sciences politiques de l'Institut d'Études Politiques de Paris et chercheur à l'Institut universitaire européen de Florence
- **Mubaraz Ahmed,** Analyste, Tony Blair Institute for Global Change
- **Jean-Louis Auduc,** Ancien directeur des études à l'IUFM de Créteil
- **Florence Bergeaud-Blackler,** Chargée de recherche CNRS, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes Arabes et Musulmans (IREMAM)
- **Matthias Biesemans,** Islamologue, OCAM/OCAD
- **Stéphane Bredin,** Directeur de l'administration pénitentiaire, ministère de la Justice
- **Rachel Bryson,** Analyste, Tony Blair Institute for Global Change
- **Bulama Bukarti,** Analyste, Tony Blair Institute for Global Change
- **Serenade Chafik,** Militante féministe franco-égyptienne et présidente de l'association Les Dorine
- **Moukhaina Chaibrassou,** Docteur à l'INALCO
- **Médéric Chapitaux,** Doctorant à l'Université Paul Sabatier à Toulouse

- **Mohammed Chirani,** Consultant en prévention de la radicalisation
- **Milo Comerford,** Analyste, Tony Blair Institute for Global Change
- **Rik Coolsaet,** Professeur émérite à l'Université de Gand, Senior Fellow à l'Institut Royal des Relations Internationales (EGMONT)
- **Jacqueline Costa-Lascoux,** Sociologue, directrice de recherche au CNRS, chercheuse associée au Cevipof, ancien membre du Haut Conseil à l'intégration
- **Georges Dallemagne,** Député fédéral belge
- **Muriel Domenach,** Secrétaire générale du Comité interministériel de prévention de la délinquance et de la radicalisation
- **Dr. Asiem El Difraoui,** Politologue, économiste et réalisateur, spécialiste du monde arabe
- **Daniel Filâtre,** Recteur de l'académie de Versailles
- **Dr. Hazim Fouad,** Spécialiste en études islamiques pour le ministre de l'Intérieur de Brême, analyste pour la branche de Brême de l'office fédéral pour la protection de la constitution, unité islamisme
- **Bernard Godard,** Chercheur associé au CeSor, ancien chargé de mission au Bureau Central des Cultes du ministère de l'Intérieur

- **Alain Grignard,** Islamologue, Université de Liège, Commissaire à la division antiterroriste de la police fédérale belge
- **Steffen Hertog,** Professeur associé en politique comparée au Département Government de la London School of Economics and Political Science
- **Jana Jabbour,** Docteure associée au CERI/Sciences Po, spécialiste de la Turquie
- **Ouisa Kiès,** Chercheuse au Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS) et directrice du cabinet Sociologiks
- **Dr. Benno Köpfer,** Chef d'unité Groupe d'analyse internationale de l'extrémisme et du terrorisme, Office fédéral pour la protection de la constitution, Baden-Württemberg
- **Stéphane Lacroix,** Professeur associé à l'Ecole des affaires internationales de Sciences Po (PSIA) et chercheur au CERI, spécialiste de l'Arabie saoudite
- **Christophe Lamfalussy,** Grand Reporter, La Libre Belgique
- **Anne-Clémentine Larroque,** Chercheuse spécialiste de l'idéologie islamiste, maitre de conférences à Sciences Po Paris en questions internationales et analyste-expert pour la justice
- **Hugo Micheron,** Doctorant à la chaire d'excellence Moyen-Orient-Méditerranée, École normale supérieure
- **Karim Mokhtari,** Directeur de l'association "100murs"
- **Wassim Nasr,** Journaliste, France 24, spécialiste des mouvements et mouvances djihadistes

- **Olivier Noblecourt,** Délégué interministériel à la prévention et à la lutte contre la pauvreté des enfants et des jeunes
- **Michaël Privot,** Islamologue, Université de Liège
- **Haras Rafiq,** CEO, Quilliam
- **Bernard Rougier,** Professeur des universités, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Membre senior de l'institut universitaire de France
- **Marie-Cécile Royen,** Journaliste, LeVif/L'Express
- **Caroline Sägesser,** Chercheuse au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité, Université Libre de Bruxelles
- **Ismaël Saïdi,** Réalisateur, scénariste et dramaturge
- **Arnaud Schaumasse,** Chef du Bureau central des Cultes, ministère de l'Intérieur
- **Dorothée Schmid,** Chercheuse, Responsable du programme Turquie contemporaine et Moyen-Orient de l'Ifri
- **Corinne Torrekens,** Chargée de recherche au FNRS, chercheure au Groupe de recherche sur les Relations Ethniques, les Migrations et l'Égalité (GERME), Université Libre de Bruxelles
- **Stefan Uecker,** Responsable de la taskforce terrorisme et extrémisme international, ministère fédéral de l'Intérieur
- **Milena Uhlmann,** Associate Fellow, International Center for the Study of Radicalisation
- **Nina Wiedl,** Chercheuse et consultante en études islamiques et moyen-orientales, spécialiste de la prédication salafiste en Allemagne

Personnalités rencontrées en Algérie :

- **Mohamed Aïssa,** Ministre algérien des Affaires religieuses et des Wakfs

Personnalités rencontrées en Arabie saoudite :

- **Dr. Mohammed Al-Alam,** Vice-président pour l'échange de connaissance et la communication internationale, Université Al-Imam ibn Saud
- **Ibrahim Z. Al Asiri,** Assistant du Vice-Secrétaire Général du centre du roi Abdelaziz pour le dialogue national
- **Dr. Ahmed bin Hamad Al-Baoull,** Président du MC, Conseil municipal Al Ahsa, Arabie saoudite
- **Dr. Abdullah A. Alheedan,** Conseiller du ministre des Affaires islamiques et superviseur du « programme d'échange du savoir » Knowledge Exchange Program

- **Mohamed Abdekarim Al-Issa,** Secrétaire Général de la Ligue Islamique Mondiale
- **Dr. Suleïman Aba Al-Khail,** Recteur de l'Université islamique Imam Muhammad ibn Saoud
- **Dr. Hatim Al-Marzoky,** Recteur de l'Université de Médine
- **Abdel Mouneim al-Moushawah,** Président de l'association Sakina, Directeur du programme de lutte contre les extrémismes, ministère des Affaires islamiques
- **Abdulmajeed Muhammad Suleiman al-Omari,** Directeur général des relations extérieures du ministère des Affaires islamiques, des Awaqafs, de la Prédication et de l'Orientation
- **Dr. Taoufiq ben Abdelaziz al-Sediry,** Vice-ministre des Affaires islamiques, chargé des mosquées, de la prédication et de l'orientation
- **Sa'ad Al-Shatri,** Conseil des grands Oulémas
- **Dr. Fahd Sulatn Alsultan,** Vice-secrétaire général du Centre du roi Abdelaziz pour le dialogue national
- **Dr Mohamed Salah Benten,** Ministre du Hajj et de la Umrah
- **François Gouyette,** Ambassadeur de France en Arabie saoudite
- **Dr. Asad M. Sabr,** Medicare
- **Ammar Saïd Tamalt,** Chef du département des manuscrits au Centre du roi Fayçal pour la recherche et les études islamiques

Personnalités rencontrées en Belgique :

- **Gilles de Kerchove,** Coordinateur de l'Union européenne pour la lutte contre le terrorisme

Personnalités rencontrées en Egypte :

- **Dr. Abd El Rahman Al Khodary,** Maitre de conférences à la faculté de langues et de traduction, Section des études islamiques, Université Al-Azhar
- **Ibrahim Al-Saadany,** Chercheur à l'observatoire d'Al-Azhar
- **Adrien Candiard,** Membre de l'Institut Dominicain d'études orientales
- **Dr. Rémi Cheno,** Institut Dominicain d'études orientales
- **Jean Druel,** Directeur, Institut Dominicain d'études orientales
- **Dr. Ziyad Farrouh,** Maître de Conférence au département d'Etudes islamiques en français, Faculté de Langues et de Traductin, Université Al-Azhar
- **Diaa Rashwan,** Président du service d'information de l'État, Egypte

- **Dr. Khairy Saleh Gharib Shaarawy,** Maître de conférence à la faculté des langues et de traduction, Département de français, Section des études islamiques, Université Al-Azhar
- **Clément Steuer,** Ancien chercheur au ministère des Affaires Étrangères et responsable du pôle Gouvernance et Politiques publiques, Centre d'Études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), Le Caire
- **Mubarak Hussein Youssef,** Chercheur à l'observatoire d'Al-Azhar

Personnalités rencontrées en France :

- **Dr. Ismail Hakki Musa,** Ambassadeur de Turquie en France
- **Christophe Abd al-Qouddous Jibrîl Gouraud,** Institut des Hautes Etudes Islamiques

Personnalités rencontrées en Tunisie :

- **Ahmed Adhoum,** Ministre des Affaires religieuses, République tunisienne

libislam.fr

Les opinions exprimées dans ce rapport n'engagent ni les personnes précédemment citées ni les institutions qu'elles représentent

INSTITUT
MONTAIGNE

libislam.fr

COMITÉ DIRECTEUR

PRÉSIDENT

Henri de Castries

VICE-PRÉSIDENTS

David Azéma Associé, Perella Weinberg Partners

Jean-Dominique Senard Président, Michelin

Emmanuelle Barbara *Managing Partner,* August Debouzy

Marguerite Bérard-Andrieu Responsable des activités de la banque de détail en France, BNP Paribas

Jean-Pierre Clamadieu Président du Comité exécutif, Solvay

Olivier Duhamel Professeur émérite des Universités, Sciences Po

Marwan Lahoud Vice-président du conseil de surveillance, Idemia

Fleur Pellerin Fondatrice et CEO, Korelya Capital, ancienne ministre

Natalie Rastoin Directrice générale, Ogilvy France

René Ricol Associé fondateur, Ricol Lasteyrie Corporate Finance

Arnaud Vaissié Co-fondateur et Président-directeur général, International SOS

Florence Verzelen Directrice générale adjointe, Dassault Systèmes

Philippe Wahl Président-directeur général, Groupe La Poste

PRÉSIDENT D'HONNEUR

Claude Bébéar Fondateur et Président d'honneur, AXA

Photo couverture © Shutterstock

INSTITUT
MONTAIGNE

IL N'EST DÉSIR PLUS NATUREL QUE LE DÉSIR DE CONNAISSANCE

La fabrique de l'islamisme

L'islamisme est une véritable idéologie contemporaine, puissante mais mal connue en Occident. Son objectif est clair : créer un projet global avec la religion comme cadre de vie et comme projet pour l'individu et la société.

Avant d'être diffusées dans le reste du monde, les idéologies islamistes sont nées et se sont développées dans trois centres idéologiques principaux : les Frères musulmans en Égypte, le wahhabisme en Arabie saoudite et le turco-islamisme en Turquie. Cantonnées jusqu'aux années 1960 au monde musulman, elles se sont par la suite diffusées dans tous les territoires où sont présents des musulmans, y compris l'Occident, par le biais de plusieurs canaux : les institutions, les hommes et les médias. Les réseaux sociaux constituent en outre une véritable caisse de résonance de la prédication islamiste, très efficace en France. En Europe, l'organisation et le déploiement de l'islamisme, s'ils varient en fonction du cadre législatif et de l'histoire des musulmans dans les différentes sociétés, répondent à des dynamiques communes.

La réponse au développement de l'islamisme en France et en Europe ne doit pas être guidée par la peur, mais par la raison. La raison pour comprendre la mécanique de création et de diffusion de cette idéologie, pour imaginer une nouvelle organisation de l'islam en France et en Europe, pour promouvoir, enfin, un discours alternatif et compatible avec nos sociétés par les musulmans européens.

Rejoignez-nous sur :

YouTube

Suivez chaque semaine notre actualité en vous abonnant à notre newsletter sur :
www.institutmontaigne.org

Institut Montaigne
59, rue La Boétie - 75008 Paris
Tél. +33 (0)1 53 89 05 60
www.institutmontaigne.org

10 €
ISSN 1771-6756
Septembre 2018